Malebranche

La ricerca della verità

Biblioteca Filosofica Laterza

VOLUMI PUBBLICATI

Nicolas Malebranche
La ricerca della verità

Tommaso Campanella
Del senso delle cose e della magia

Nicolas Malebranche

La ricerca della verità

a cura di Maria Garin
Introduzione di Eugenio Garin
con una nota di Emanuela Scribano

Editori Laterza

Dio, nostro solo maestro*

di Emanuela Scribano

in ricordo di Eugenio Garin

1. *L'alleanza di Cartesio e Agostino*

La *Ricerca della verità* è assieme opera di esordio e libro di una vita. Prima opera di Malebranche, pubblicata in due tempi tra il 1674 (prefazione e libri I-III) e il 1675 (libri IV-VI), il suo autore non cessò di ampliarla, limarla, perfezionarla e modificarla fino al 1712. Tappa fondamentale di questo percorso è l'edizione del 1678, nella quale la *Ricerca* fu arricchita di un volume di *Chiarimenti*. Malgrado gli interventi continui, sui quali si riverberano pensieri e prese di posizione anche di molto successivi alla prima edizione del testo, la *Ricerca della verità* non è tutto Malebranche.

* Tutti i riferimenti, nel corso del volume, sono alla edizione delle *Oeuvres complètes* in venti volumi, Vrin, Paris 1958-1967, più un volume di indici (1970), pubblicate sotto la direzione di André Robinet. Il tomo XX, intitolato *Malebranche vivant*, contiene una ricchissima documentazione biografica e bibliografica. Nel 1990 questa edizione è stata arricchita da un *Index* informatico. L'opera sarà indicata con la sigla *O.C.*, seguita dai numeri del volume e delle pagine. Con *O.*, seguita dal numero romano del volume e da quelli delle pagine, si rinvia alla edizione delle *Oeuvres*, a cura di G. Rodis-Lewis e con la collaborazione di G. Malbreil, nella «Bibliothèque de la Pléiade», Gallimard 1979 e 1992. Con AT, seguito dai numeri del volume, delle pagine e delle linee, si indica l'edizione Adam e Tannery delle *Oeuvres* di Descartes, nouvelle présentation, Vrin, Paris 1964-1974.

Molte delle teorie che fanno ormai parte dell'immagine corrente della filosofia malebranchiana sono solo accennate nel testo della *Ricerca*: è il caso della tesi secondo la quale Dio opera solo per vie generali, così legata alla teoria occasionalista, e che, nella visione di Pierre Bayle, costituirà l'essenza stessa del malebranchismo[1]: essa troverà ampio spazio e pieno svolgimento solo nei *Chiarimenti* e, poi, nel *Traité de la nature et de la grâce* del 1680. Anche l'impossibilità di dimostrare l'esistenza del mondo esterno a partire dalle idee e dalle percezioni, che fa di Malebranche una delle tappe fondamentali dell'idealismo moderno, diviene una certezza nel sesto Chiarimento, mentre nel corpo della *Ricerca* era solo «molto difficile» dimostrare che i corpi esterni esistono (*infra*, p. 85). La stessa espressione di «estensione intelligibile», coniata per indicare una nozione che fu all'origine dell'accusa di spinozismo, e che sarà poi al centro della teoria della conoscenza dei corpi esterni, compare per la prima volta solo nel decimo Chiarimento. Del resto, il grande successo di Malebranche inizia con gli anni '80 del Seicento, dopo la pubblicazione dei *Chiarimenti* alla *Ricerca della verità* e del *Traité de la nature et de la grâce*. Con i primi Malebranche si allontanava esplicitamente da alcuni aspetti della filosofia di Cartesio, con il secondo rompeva con l'amico Arnauld e si presentava sulla scena filosofica non più solo come un 'cartesiano', quale ancora era sembrato a Simon Foucher, dopo la pubblicazione del primo volume della *Ricerca* nel 1674[2], ma come un filosofo largamente originale. Il testo che segue conserva dunque molto del carattere aurorale del Malebranche che non è ancora divenuto pienamente tale, e che tuttavia ha già la sua voce, perché ha già compiuto le scelte che lo porteranno di lì a pochi anni a divenire il dominatore della scena filosofica degli ultimi due decenni del Seicento, eclissando anche la fama di Cartesio. La lettura della *Ricerca della verità* richiede di spostarsi idealmente a quell'inizio del percorso filosofico di Malebranche, nel quale si palesano le coordinate del proprio pensiero.

[1] Cfr. G. Mori, *Bayle philosophe*, Honoré Champion, Paris 1999, pp. 89-154.

[2] S. Foucher, *Critique de la Recherche de la verité. Où l'on examine en méme-tems une partie des principes de Mr. Descartes*, chez Martin Coustelier, Paris 1675, ripr. fotomeccanica, Johnson reprint corporation, New York-London 1969, p. 8: «[...] M. Descartes, sur les principes duquel [Malebranche] se fonde entierement [...]».

Per Malebranche sembra adattarsi a pennello la tesi secondo la quale la cultura francese, dopo Cartesio, avrebbe conosciuto un «cartesianesimo agostinizzato» e un «agostinismo cartesianizzato»[3]. Malebranche è restio a riconoscere un debito nei confronti dei filosofi che lo hanno preceduto; questi sono stati, al massimo, dei «pedagoghi», che lo hanno aiutato ad estrarre dalla mente una verità che, come ogni verità, preesiste ad ogni insegnamento (*infra*, p. 15). Ma ad Agostino e a Cartesio Malebranche accorda un ruolo privilegiato. Agostino è costantemente citato come una autorità, e la consapevolezza di muoversi nel solco della rivoluzione filosofica cartesiana è esplicita. Tuttavia questi due maestri non hanno giocato sempre un ruolo collaborativo e pacificato nell'opera del discepolo, anche se probabilmente la loro sintonia si pone all'origine della sua vocazione filosofica.

Malebranche viene ordinato prete nello stesso anno, il 1664, al quale si fa risalire la scoperta della filosofia. Si racconta che, «passando dalla rue Saint-Jacques e chiedendo se non vi fossero libri nuovi, dei quali egli era assai curioso, gli fu offerto il trattato de *L'homme* di René Descartes, che il signor Clerselier, grande cartesiano, aveva appena edito. [...] il Metodo di ragionare e la meccanica che egli vi scorse sfogliandolo gli piacque così tanto che egli comprò il libro e lo lesse con così tanto piacere che si trovò nella necessità di interrompere ogni tanto questa lettura, a causa dei battiti del cuore che gli sopravvenivano, tanto era intenso il piacere che provava nel leggerlo»[4].

Cosa poteva aver colpito così profondamente Malebranche nel più 'materialista' degli scritti di Cartesio, un testo nel quale il funzionamento del corpo umano veniva ricostruito in termini esclusivamente meccanici? Cosa poteva trovare di così appassionante il giovane sacerdote che, negli anni successivi, farà di Agostino, assieme a Cartesio, la sua guida filosofica? Può aiutare a capirlo il percorso per molti versi simile di Louis de La Forge, il medico-filosofo le cui note al testo comparivano nella edizione francese de *L'homme* del 1664. La Forge aveva lavorato in stretta collabora-

[3] Secondo i titoli dei capitoli III e IV di H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^{e} siècle*, Vrin, Paris 1978.

[4] P. Lelong, *Mémoires pour la vie du R.P. Malebranche*, in V. Cousin, *Fragments philosophiques*, Didier, Paris 1865-1866^{5}, t. IV, p. 493.

zione con Clerselier per l'edizione dell'opera nella quale Cartesio descriveva il funzionamento del corpo umano. Clerselier, che aveva promosso l'edizione del testo, nella prefazione lodava il lavoro di La Forge, riconoscendo al suo commento, a proposito della spiegazione del cervello, il merito di aver risolto «tutte le questioni più difficili, che l'autore si è limitato a proporre, e che si era riservato di spiegare in altro luogo». Seguivano altri riconoscimenti: La Forge ha descritto in modo mirabile tutto il funzionamento del cervello; ha spiegato il meccanismo del corpo degli animali senza che sia necessario ammettere la presenza di un ente spirituale, o altro principio di vita che non sia il calore del cuore, il sangue e l'agitazione degli spiriti animali; ha descritto e spiegato i segni che l'immaginazione delle donne produce nel corpo del bambino che portano in seno. Infine, Clerselier chiudeva il suo elogio del medico cartesiano con queste parole: «quando un giorno si sarà visto quello che ha scritto anche sulla mente, o sull'anima dell'uomo, si potrà dire che egli avrà dato esecuzione piena alla parte migliore di quel che il signor Descartes si era proposto di fare, e che sembra promettere nel primo articolo di questo Libro»[5]. Clerselier preannunciava così l'uscita del *Traité de l'esprit de l'homme* di La Forge, che in effetti vedrà la luce poco dopo, nel 1666; si tratta di uno scritto dedicato allo studio della mente, che Clerselier giudicava complementare alle annotazioni con le quali il medico-filosofo aveva chiosato il testo cartesiano.

Nella prefazione al *Traité de l'esprit de l'homme* La Forge si presentava come esegeta del pensiero di Cartesio, e si impegnava a far vedere «la conformità della dottrina di sant'Agostino con le opinioni del Signor Descartes, sulla natura dell'anima»[6]. Erano da

[5] *L'homme de René Descartes, et un Traitté de la formation du foetus du mesme autheur. Avec les Remarques de Louys de la Forge, Docteur en Medecine, demeurant à La Flèche, sur le Traité de l'homme de René Descartes, et sur les Figures par luy inventées*, chez Charles Angot, Paris 1664, préface, pp. XXXIV-XXXV.

[6] L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultez et fonctions, et de son union avec le corps. Suivant les Principes de René Descartes*, chez Theodore Girard, Paris 1666, ora in Id., *Oeuvres philosophiques*, a cura di P. Clair, PUF, Paris 1974, p. 75, *Préface. Dans laquelle l'Auteur fait voir la conformité de la Doctrine de Saint Augustin, avec les sentiments de Monsieur Descartes, touchant la Nature de l'Ame*. L'accostamento era poi anche con Marsilio Ficino e «qualche altro autore antico», ivi, p. 78.

ritenersi in sintonia con il pensiero del Dottore della Chiesa il *cogito*, l'identificazione del pensiero con la coscienza, la teoria secondo la quale l'essenza dell'anima è costituita solo dall'intelletto e dalla volontà. In pieno accordo con Agostino, poi, dovevano considerarsi la rottura di Descartes con ogni compromesso sulla materialità dell'anima, ma anche la teoria secondo la quale l'anima pensa sempre, l'interpretazione dell'unione della mente con il corpo e del potere della mente di agire sul corpo, nonché il rifiuto di un principio spirituale per spiegare le funzioni nutritive e vegetative del corpo animale. La Forge chiudeva il suo trattato rispondendo a coloro che chiedessero come ottemperare al consiglio di Agostino di «rientrare in se stessi, per conoscere quale sia la natura della propria anima, e formarsene un'idea che sia propria solo di essa, e che rappresenti così tutte le cose che sappiamo che le appartengono»[7], e suggeriva, in primo luogo, di leggere attentamente le *Meditazioni* di Descartes, perché esse avrebbero insegnato a disfarsi dei pregiudizi dell'infanzia e delle idee delle cose sensibili, e, di conseguenza, a raggiungere una idea esatta della natura della mente come diversa da qualunque cosa estesa; in secondo luogo, La Forge suggeriva di leggere *L'homme*: «perché, siccome egli fa vedere che non c'è alcun movimento [...] che non si possa fare in una macchina che non abbia alcuna conoscenza, egli insegna allo stesso tempo che questo pensiero deve essere qualcosa di completamente diverso dalle qualità della materia, e che non vi è che esso che appartenga propriamente alla mente dell'uomo, perché tutto il resto potrebbe accadere senza di lei; e di conseguenza che egli è solo una cosa che pensa»[8]. La Forge indicava così come la lettura de *L'homme* potesse contribuire a compiere la conversione agostiniana del lettore, perché nessun testo come il trattato di fisiologia cartesiano sarebbe riuscito nell'intento profondamente agostiniano di produrre una teoria dalla quale la separazione della mente dal corpo risultasse pienamente convincente, e dalla quale la mente, liberata dalle incombenze vitali che la tradizione aristotelica le aveva attribuito, risultasse ricondotta al solo pensiero[9].

[7] Ivi, p. 100.

[8] Ivi, pp. 100-101.

[9] La vicinanza di Agostino al pensiero di Cartesio era stata notata precocemente. Mersenne, fin dall'uscita del *Discorso sul metodo*, aveva riconosciuto una

Il percorso di Louis de La Forge mostra chiaramente come l'accostamento di Cartesio ad Agostino potesse imporsi proprio attraverso un testo così attento ai soli meccanismi corporei, così vuoto di anima e di Dio come *L'homme* di Cartesio. Quest'opera metteva in pratica la più radicale separazione della mente dal corpo che un agostiniano avrebbe potuto desiderare: tutte le funzioni vitali del corpo erano spiegate senza ricorrere all'anima. Di conseguenza, l'anima risultava libera dalle cure del corpo, e niente la distraeva nel suo compito supremo, quello di unirsi a Dio, purché lo volesse. A Cartesio, Malebranche attribuirà fin dalla prefazione della *Ricerca* il merito di avere per primo distinto correttamente la mente dal corpo: «la differenza tra lo spirito e il corpo si conosce con sufficiente chiarezza solo da qualche anno» (*infra*, p. 13). Del resto, nell'edizione francese de *L'homme* del 1664 era stata inserita anche la traduzione francese della prefazione di Florent Schuyl all'edizione latina, il *De homine*, del 1662. Anche Schuyl insisteva sull'accostamento tra la filosofia cartesiana e il pensiero

presenza agostiniana nella tesi secondo la quale l'esistenza dell'io pensante è una certezza non attaccabile dal dubbio. Cfr. Descartes à Mersenne, [25 mai 1637], AT I, p. $376_{19\text{-}21}$; Descartes à Mersenne, 15 nov. 1638, AT II, p. $435_{19\text{-}23}$; Descartes à Mersenne, déc. 1640, AT III, p. $261_{9\text{-}13}$. Lo stesso aveva poi fatto il ministro protestante Colvius (cfr. Descartes à *** [Colvius], nov. 1640, AT III, pp. 247_{1}-248_{7}) e poi Arnauld, leggendo le *Meditazioni* (cfr. *Objectiones quartae*, AT VII, pp. 197_{24}-198_{8}; $205_{13\text{-}28}$; 216_{11}-217_{10}). Cartesio non aveva mostrato particolare interesse a enfatizzare l'accordo con Agostino. Lo scopo di Agostino, nel suo *cogito*, sarebbe stato diverso da quello da lui stesso perseguito, replicava Cartesio a Colvius, e, inoltre, «è una cosa di per sé così semplice e naturale da inferire, che si esiste, dal fatto che si dubita, che avrebbe potuto cadere sotto la penna di chiunque» (AT III, p. $248_{1\text{-}4}$). Ma è difficile negare che si respiri un'atmosfera agostiniana nel pensiero di Cartesio: il meditare, il distogliere la mente dai sensi, l'identificazione del pensiero con la coscienza, da cui consegue che anche il sentire è pensare, la distinzione mente/corpo. Il che non meraviglierà se solo si consideri l'ispirazione platonica e antiaristotelica della metafisica e della antropologia cartesiana.

Sull'agostinismo nella cultura cartesiana si vedano i classici G. Rodis-Lewis, *Augustinisme et cartésianisme*, «Etudes augustiniennes», 1955, pp. 1087-1104, ripreso in Id., *L'anthropologie cartésienne*, PUF, Paris 1990, pp. 101-125; Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e^ siècle* cit. e E. Faye (a cura di), *Cartésiens et augustiniens au XVII^e^ siècle*, numero unico della rivista «Corpus», 37, 2000. Sulla presenza di Agostino nell'opera di Descartes, S. Menn, *Descartes and Augustin*, Cambridge U.P., Cambridge 1998 e Z. Janowski, *Augustinian-Cartesian Index*, St. Augustine's Press, South Bend (Indiana) 2004.

di Agostino, e nella stessa direzione: Cartesio, conformemente alle intenzioni del Padre della Chiesa, aveva restituito la mente alla mente, sottraendola alla mescolanza con il corpo.

Basta sfogliare la *Ricerca della verità* per trovarvi ampie tracce della lettura di quel testo di Cartesio. Soprattutto nel secondo libro, dedicato ai meccanismi dell'immaginazione, e nel quinto, dedicato ai meccanismi corporei che accompagnano passioni e sentimenti, risuonano le analisi fisiologiche de *L'homme*. Anzi Malebranche spinge al massimo la separazione tra mente e corpo, fino a raggiungere la certezza che gli animali sono pure macchine, non hanno sentimenti e pensiero. Cartesio si era limitato a ritenere probabile che gli animali fossero privi di anima e di pensiero, ma siccome il pensiero, secondo Cartesio, consiste nella coscienza, e la coscienza, per definizione, è impenetrabile dall'esterno, aveva infine dichiarato indecidibile la questione: per tutto quello che negli animali si osserva, il pensiero non è necessario; se poi essi hanno anche un'anima, questo solo loro lo sanno, e non potranno mai dircelo[10]. Per Malebranche, invece, l'assenza negli animali di una mente è una certezza: «Le bestie non hanno anima» (*infra*, p. 468), e quindi non sentono. Nel quindicesimo Chiarimento Malebranche presenterà la tesi degli animali-macchina come un pensiero in profonda sintonia con Agostino, malgrado questi si fosse sempre espresso secondo l'opinione popolare che attribuisce agli animali la capacità di sentire: «È certo che S. Agostino ha sempre parlato degli animali come se essi avessero un'anima [...]. Tuttavia io credo che sia più ragionevole servirsi dell'autorità di S. Agostino per provare che gli animali non hanno un'anima [...] perché dai princìpi che egli ha accuratamente esaminato e saldamente stabilito, segue manifestamente che essi non ne hanno alcuna»[11]. Ma-

[10] R. Descartes, *Les passiones de l'ame*, AT VII, p. $369_{26\text{-}27}$: «Gli animali non hanno la ragione e forse neanche il pensiero» e Descartes à Morus, 5 février 1649, AT V, pp. 276_{27}-277_{1}: «Benché consideri dimostrato che sia impossibile provare che negli animali vi sia qualche pensiero, tuttavia non ritengo che sia possibile dimostrare che non ve ne sia alcuno, dal momento che la mente umana non penetra i loro cuori».

[11] Cfr. *Eclaircissement XV*, *O.C.*, III, p. 236. Malebranche si appoggiava anche sull'autorità della silloge agostiniana di Ambrosius Victor (André Martin), la *Philosophia christiana*, il cui sesto libro era dedicato proprio a mostrare l'accordo tra Agostino e Cartesio nel negare un'anima agli animali. Cfr. Ambrosius Victor (André Martin), *Philosophia christiana, volumen sextum, seu Sanctus Au-*

lebranche è talmente entrato nella pelle del suo maestro antico che ritiene di poter stabilire anche cosa Agostino avrebbe dovuto pensare se avesse davvero riflettuto su tutte le conseguenze dei suoi princìpi.

2. *Agostino contro Cartesio*

Ma l'attaccamento di Malebranche ad Agostino era assai più profondo di quello che aveva legato il suo antesignano Louis de La Forge al Padre della Chiesa. Quando avrà letto il *Traité* di La Forge, nella cui prefazione si enfatizzava l'accordo tra Cartesio e Agostino, Malebranche, che nel frattempo si era impegnato nella lettura di entrambi, sarà rimasto alquanto deluso. Nello spiegare l'origine delle idee puramente intellettuali, infatti, La Forge aveva ripreso l'innatismo cartesiano, e l'aveva fatto proprio sottolineando il potere dell'anima nel fare emergere le idee che si trovano nascoste nel suo seno[12]. Questo non è l'Agostino che Malebranche, nel frattempo, ha imparato a conoscere e a considerare per il suo aspetto più propriamente filosofico. Quell'Agostino ha insegnato chiaramente che le idee intellettuali non provengono dal fondo della mente ma dall'unione con Dio. L'ipotesi che esse provengano dal «tesoro della nostra mente», come aveva detto Cartesio nella quinta Meditazione[13], è difficilmente sostenibile, mentre l'ipotesi che esse siano causate dalla mente stessa, quando concentra la sua attenzione su qualche pensiero puro, non può che venire dallo stesso pregiudizio che porta ad attribuire un potere alle cause seconde, a farne delle piccole divinità, togliendo a Dio il ruolo di unico creatore (*infra*, pp. 303 sgg.).

Se Malebranche, con La Forge, ha riscontrato un accordo di sostanza tra Agostino e Cartesio sulla divisione della mente dal corpo e sulla natura della mente, questo accordo diviene assai

gustinus, de anima bestiarum, F. Ernou, Salmurii 1671. Del resto, l'aver eliminato l'anima dagli animali era sottolineato come la grande novità del cartesianesimo da Florent Schuyl nella prefazione a *L'homme* di Cartesio, nella quale, come si ricordava sopra, veniva rilevata l'affinità di Cartesio con Agostino. Cfr. *L'homme de René Descartes* cit., p. 412.

[12] Cfr. L. de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, in *Oeuvres* cit., pp. 181-182.

[13] AT VII, p. $67_{22\text{-}23}$.

problematico quando si tratta di spiegare l'origine delle idee cui la mente accede senza che ad esse si accompagni un evento corporeo, come accade per la sensibilità e l'immaginazione, ossia le idee pure dell'intelletto, nelle quali, sole, è dato trovare quella verità che Malebranche sta cercando. Cartesio, per spiegare il possesso delle idee chiare e distinte, era ricorso all'innatismo, ma Agostino aveva utilizzato un'altra tesi, quella secondo la quale la mente attinge alla verità non dentro se stessa, ma rivolgendosi direttamente alla fonte della verità, in Dio: «Se entrambi vediamo che è vero quel che dici ed entrambi vediamo che è vero quel che dico, dove, di grazia, lo vediamo? Certo non io in te né tu in me, ma entrambi lo vediamo nella stessa verità immutabile che è *sopra* le nostre menti»[14]. Ora, è su questo punto, ove non v'era accordo tra Cartesio e Agostino, che Malebranche sceglie Agostino contro Cartesio, rifiutando esplicitamente l'innatismo cartesiano e facendo propria la 'visione in Dio' agostiniana. Il capitolo nel quale Malebranche, dopo una lunga carrellata sulle teorie della conoscenza ritenute per varie ragioni insostenibili, approda alla soluzione che giudica l'unica accettabile per spiegare come sia possibile la conoscenza del mondo esterno è infarcito di citazioni di Agostino. Quattro anni più tardi, nel decimo Chiarimento alla *Ricerca*, la visione in Dio sarà motivata solo con la ragione che Agostino aveva avanzato a suo tempo, ossia con la sua capacità di spiegare l'universalità del vero, e Malebranche si appoggerà proprio su una criptocitazione dalle agostiniane *Confessioni*: «nessuno ignora che la differenza essenziale dell'uomo consiste nell'unione necessaria che egli ha con la Ragione universale [...]. Io vedo, per esempio, che due volte due fanno quattro, e che si deve preferire il proprio amico al proprio cane, e sono certo che non vi è uomo al mondo che non possa vederlo altrettanto bene quanto lo vedo io: *ora io non vedo queste verità nella mente degli altri, né gli altri le vedono nella mia. È dunque necessario che vi sia una Ragione universale che illumina me come tutte le altre intelligenze.* Perché se la ragione che io consulto non fosse la stessa che risponde ai Cinesi, è evidente che io

[14] Agostino, *Confessiones*, XII, 25, 35. Corsivo mio.

non potrei essere così sicuro come invece sono che i Cinesi vedano le stesse verità che io vedo»[15].

Certo, anche in questo caso Cartesio è d'aiuto. Malebranche, infatti, attribuisce ad Agostino la tesi secondo la quale la mente umana vedrebbe in Dio solo le verità necessarie e immutabili della morale e delle scienze esatte, mentre, dopo Cartesio, la visione in Dio può includere i corpi esterni, dal momento che ciò che i corpi hanno di mutevole è conosciuto non per idea ma attraverso le sensazioni, che sono solo soggettive, come Cartesio ha insegnato, e non dicono quindi niente sulla natura dei corpi esterni, mentre le idee dei corpi, quali si trovano in Dio, sono costituite dalle loro caratteristiche immutabili. Ma l'interpretazione che Malebranche dà della visione in Dio agostiniana era comunque resa possibile dalla stessa teoria agostiniana secondo la quale in Dio sono presenti i modelli ideali di tutte le cose create, teoria con la quale Agostino esplicitamente dichiarava di adattare al cristianesimo la filosofia di Platone. Ed è proprio il platonismo della teoria della conoscenza agostiniana, con le sue ulteriori conseguenze anticartesiane, che Malebranche si dimostrerà disposto ad accettare.

Se la mente conosce per visione in Dio, ebbene l'oggetto della conoscenza è costituito dalle essenze delle cose quali si trovano in Dio. Queste sono le idee di cui parla Malebranche. Le idee di cui parlava Cartesio erano modificazioni della mente finita, capaci di rappresentare le essenze delle cose. In Malebranche le idee si trovano quindi fuori della mente, in Dio. La mente accede ad esse e sono loro che rappresentano le cose di cui costituiscono il modello ideale. Il recupero di questa inequivocabile interpretazione platonica delle idee segue le tracce della cristianizzazione di Platone operata prima da Agostino e poi da Tommaso d'Aquino. Le idee sono i modelli ideali delle cose, ma non sono né possono essere esterne alla mente divina, come pensava Platone. Esse sono piuttosto il modo con il quale l'essenza divina può essere partecipata dalle creature e, come tali, costituiscono l'oggetto della mente di-

[15] *Eclaircissement X*, *O.C.*, III, p. 129. Corsivo mio. Si veda il passo di Agostino cit. sopra, p. XIII.

vina e della mente umana, ogni volta che essa utilizza l'intelletto puro e abbandona il sapere sensibile[16].

Questa scelta anticartesiana di Malebranche sarà sottolineata nel corso della più estenuante tra le molte polemiche che hanno accompagnato la sua carriera di autore. Poco propenso a parlare di filosofia per lettera, Malebranche era invece prontissimo a rispondere riga per riga ad ogni obiezione che gli fosse rivolta, e la più impegnativa occasione di confronto gliela offrì Antoine Arnauld, un autore che si era dimostrato molto aperto alla filosofia cartesiana e che era anche un grande ammiratore di Agostino. Era stato proprio lui a evocare più volte Agostino, quando aveva rivolto le proprie obiezioni contro Cartesio, e ogni volta allo scopo di sottolineare un accordo tra i due. E rivolgendosi a Cartesio, nella cui filosofia vedeva risorgere l'agostinismo, Arnauld aveva definito Agostino un maestro «non solo in materia di teologia, ma anche per quanto riguarda la filosofia»[17]. Arnauld aveva dunque tutte le caratteristiche per schierarsi a fianco di Malebranche. E invece fu con Arnauld che il dissenso si manifestò nelle forme più aspre. E proprio perché entrambi riconoscevano gli stessi maestri.

Il dissenso tra Malebranche e Arnauld nacque a proposito della tesi malebranchiana secondo la quale Dio agisce sempre attraverso i mezzi più semplici, una tesi che era appena accennata nella *Ricerca* e veniva poi sviluppata nel sedicesimo Chiarimento[18]. Fin da subito Arnauld aveva manifestato il suo disaccordo, che diverrà rottura insuperabile quando Malebranche farà di questa teoria la base della originalissima teodicea del *Traité de la nature et de la grâce*, ove la tesi fugacemente espressa nella *Ricerca* veniva riproposta in forma esasperata. Malebranche arrivava a sostenere che Dio non può agire se non per le vie più semplici, non esitando a porre così un limite alla potenza divina[19]. Malebranche aveva inviato una copia del *Traité* ad Arnauld, con richiesta di

[16] Cfr. Agostino, *De diversis quaestionibus 83*, 46, *De ideis* e Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 15, *De ideis.*

[17] AT VII, p. 197_{26-27}.

[18] Vedi *infra*, pp. 309-310 e *Eclaircissement XVI*, *O.C.*, III, pp. 340-342.

[19] N. Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce*, I, XXXVIII, *Additions*, *O.C.*, V, p. 47: «la sua saggezza lo rende per così dire impotente. Infatti, siccome essa lo obbliga ad agire attraverso le vie le più semplici, non è possibile che tutti gli uomini siano salvi, a causa della semplicità delle vie».

esprimere un parere, ma poi lo fece stampare senza aspettarlo, quel parere. Ne seguì la rottura e la pubblicazione, nel 1683, del *Des vraies et fausses idées*, l'opera con la quale Arnauld dava inizio ad una lunga ed estenuante polemica che aveva al suo centro proprio l'interpretazione delle idee. Arnauld sceglie la tesi cartesiana: le idee sono modificazioni della mente capaci di rappresentare il mondo esterno. Malebranche ribadisce la tesi platonico-agostiniana: le idee sono i modelli ideali delle cose, esterne alla mente e capaci di rappresentare i corpi esterni[20]. E si arrivò a toccare il cuore di questo dissenso quando, apparentemente parlando d'altri, ovvero di Gummare Huygens e di François Lamy, che avevano fatto propria la tesi agostiniana della visione in Dio, Arnauld giunse fino a respingere in modo franco e brutale proprio l'autorità di Agostino che Malebranche continuava a valorizzare. Arnauld si ripeteva la domanda agostiniana sulla quale si erano fondati da sempre tutti i sostenitori di una forma di 'visione in Dio' per spiegare l'universalità del vero: «Se entrambi vediamo che è vero quel che dici ed entrambi vediamo che è vero quel che dico, dove, di grazia, lo vediamo? Certo non io in te né tu in me, ma entrambi lo vediamo nella stessa verità immutabile che è sopra le nostre menti». Ma la risposta di Arnauld era l'esatto opposto di quella che avevano dato Agostino, Malebranche, Huygens e Lamy: «Non io in te, né tu in me la vediamo, lo confesso. Ma nego che ne segua che la vediamo nella stessa verità immutabile che è sopra le nostre menti. Ognuno di noi, infatti, la vede nella propria mente: io nella mia e tu nella tua»[21]. E, clamorosamente, Arnauld dichiarava di «abbandonare S. Agostino» proprio su questo punto[22]. Certo rimaneva aperto per Arnauld il problema dell'accordo delle menti nella verità necessaria, né mai Arnauld si decise ad affrontarlo seriamente, ma evidentemente egli avrà giudi-

[20] Si veda D. Moreau, *Deux cartésiens. La polémique Arnauld-Malebranche*, Vrin, Paris 1999.

[21] A. Arnauld, *Dissertatio bipartita, an veritas propositionum quae necessario et immutabiliter verae sunt, videatur a nobis in prima et increata veritate, quae Deus est?* (1693), in Id., *Oeuvres*, Sigismond d'Arnay, Lausanne 1775-1783, XL, pp. 136-137.

[22] A. Arnauld, *Regles du bon sens*, in Id., *Oeuvres* cit., XL, p. 154. Cfr. D. Moreau, *Arnauld, les idées et les vérités éternelles*, «Les Etudes philosophiques», 51, 1996, pp. 130-156.

cato preferibile il rischio di una risposta mancata alla tentazione di accettare una risposta tanto facile quanto ai suoi occhi implausibile come quella del contatto delle menti con qualcosa che le trascende. Questa tarda dichiarazione di Arnauld colpisce al cuore la scelta anticartesiana di Malebranche: la conoscenza per partecipazione alla mente divina, di cui l'interpretazione delle idee come modelli ideali delle cose era una necessaria premessa.

La mente, in Malebranche, è sempre di fronte ad una scelta: o si unisce al corpo o si unisce a Dio. Nel primo caso sarà preda degli errori dei sensi e dell'immaginazione; nel secondo caso avrà accesso alla verità. Non c'è il terzo caso, quello cartesiano, per il quale Arnauld aveva simpatia, quello che prevedeva che la mente si volgesse verso se stessa per trovare nel suo seno le idee innate. L'anima, in Malebranche, rimane un luogo vuoto. La mente non trova dentro di sé nemmeno quella che in Cartesio era la prima conoscenza chiara e distinta, l'idea della natura della mente stessa. L'estremizzazione della visione in Dio – solo in Dio la mente conosce la verità – porta ancora una volta ad una conseguenza clamorosamente anticartesiana, e, in questo caso, anche antiagostiniana: la mente non conosce se stessa attraverso un'idea, ma solo attraverso la «coscienza», e questa conoscenza è sempre oscura. La modalità di conoscenza che per Cartesio segnava l'accesso privilegiato della mente alla propria natura e che ne faceva la prima e più certa delle conoscenze, la coscienza di sé, è relegata, da Malebranche, a indizio di conoscenza imperfetta, che non permette di accedere alla natura della mente, ma solo ai suoi atti e alle sue modificazioni: «conosciamo [l'anima] solo per *coscienza*; per questo la conoscenza che ne abbiamo è imperfetta» (*infra*, p. 324). Né la mente possiede quella che per Cartesio era l'altra idea chiara e distinta sulla quale fondare l'intero sistema della conoscenza, l'idea di Dio. Stavolta non perché la conoscenza di Dio sia oscura, come quella dell'anima, ma perché, secondo Malebranche, la mente conosce Dio per visione diretta, senza la mediazione di un concetto. Ancora una rivoluzione, rispetto a Cartesio: è la mente che è in Dio e non è Dio che, tramite un concetto, è nella mente. Ma Cartesio voleva fondare il sistema della conoscenza appoggiandosi sull'io, e Malebranche, invece, persegue lo stesso scopo facendo perno su Dio.

La grande divisione con Arnauld ripercorse dunque la divi-

sione di Cartesio con Agostino. Malebranche aveva respinto il suo maestro moderno, una prima volta, in rumorosa sordina, quando aveva confutato l'innatismo, fin dalla prima edizione della *Ricerca*. Cartesio fu nuovamente abbandonato, a voce spiegata, quando si alzarono i toni dello scontro, nel Chiarimento dedicato al rapporto della verità con Dio. E, di nuovo, si tratterà di mettere in discussione una delle componenti della visione in Dio, ovvero dell'agostinismo. Secondo la teoria della visione in Dio, la mente umana contempla le stesse idee che Dio vede in se stesso, perciò la conoscenza umana, quando è vera, non è diversa da quella divina. Niente di più contrario alla tesi cartesiana secondo la quale tra la mente umana e la mente divina vige una assoluta equivocità, una tesi che conseguiva da una delle dottrine metafisiche più originali di Cartesio, quella secondo la quale le essenze delle cose e le stesse leggi della logica che regolano la mente umana sono state liberamente create da Dio, e avrebbero perciò potuto essere diverse da quelle che sono.

Già nella prima edizione della *Ricerca* la scelta di una teoria della conoscenza di stampo agostiniano non doveva lasciare dubbi sul fatto che, come pensava il Padre della Chiesa, i modelli ideali delle cose sui quali si costruiscono i giudizi veri sono eterni e increati, mentre, secondo Cartesio, le cosiddette «verità eterne» «sono state stabilite da Dio e ne dipendono interamente, come tutte le altre creature»[23]. Ma poi, forse con intento conciliatorio, Malebranche aveva utilizzato una formula che faceva pensare ad una sua adesione alla dottrina cartesiana. Parlando delle verità necessarie, Malebranche le aveva caratterizzate come quelle che sono «immutabili per loro natura, *e perché* sono state stabilite dalla volontà di Dio che non è soggetta a mutamento»[24]. Simon Foucher trovò questa affermazione nel primo volume della *Ricerca* appena uscito, e che egli pensò esaurire l'intera opera, e si chiese come fosse possibile che le verità necessarie fossero immutabili sia per loro natura sia perché stabilite dalla volontà di Dio. Com-

[23] Descartes à Mersenne, 15 avril 1630, AT I, p. $145_{8\text{-}10}$.

[24] N. Malebranche, *Recherche de la vérité*, *O.C.*, I, p. 63, corsivo mio. Nella terza edizione il passo è così modificato: «quelle che sono immutabili per loro natura, e quelle stabilite dalla volontà di Dio che non è soggetta a mutamento» (*infra*, p. 40). La modifica è una conseguenza della polemica con Foucher.

prensibilmente Foucher sospettò che dietro quella formula ambigua si celasse l'adesione alla dottrina cartesiana cosiddetta della 'libera creazione delle verità eterne', una dottrina in base alla quale dipendeva dalla volontà divina che 2+2 facesse 4 o che il triangolo avesse tre lati, e dipendeva dalla volontà divina aver reso immutabili queste verità[25]. La reazione pronta di Malebranche portò alla stesura del decimo Chiarimento. Qui Malebranche chiarì una volta per tutte che la teoria della visione del vero in Dio si opponeva frontalmente alla dottrina cartesiana della libera creazione delle verità eterne, dal momento che essa identificava la verità con Dio stesso. E poiché solo l'identificazione della verità con Dio poteva salvaguardare il suo carattere necessario e universale, la dottrina cartesiana doveva considerarsi il peggior nemico della universalità del vero, ovvero della scienza: «Certo se le verità e le leggi eterne dipendessero da Dio, se esse fossero state stabilite da una volontà libera del creatore; in una parola, se la Ragione che noi consultiamo non fosse necessaria e indipendente, mi sembra evidente che non ci sarebbe più vera scienza, e che ci si potrebbe ingannare quando si pretendesse che l'aritmetica o la geometria dei cinesi sia simile alla nostra»[26].

Il 'cartesiano' che, invece, aveva dimostrato simpatia per la dottrina della libera creazione delle verità eterne era stato, nemmeno a dirlo, proprio Arnauld, che anche su questo punto si era dimostrato incline ad abbandonare Agostino, anche se non volle mai essere davvero esplicito su una questione così delicata. Fu Leibniz a sospettare l'orientamento di Arnauld, e a stuzzicarlo in proposito, senza ottenere soddisfazione[27]. Certo che là dove Cartesio e Agostino si divisero, due cartesiani e agostiniani, Arnauld e Malebranche, si divisero anch'essi. E fu Arnauld, in tutti questi casi, il vero cartesiano.

[25] Foucher, *Critique de la Recherche de la verité* cit., pp. 27-32.

[26] *Eclaircissement X*, *O.C.*, III, p. 132.

[27] Cfr. Arnauld à Leibniz, 13 mai 1686, in G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrs. C.I. Gerhardt, Berlin 1875-1890; G. Olms Verlag, Hildersheim 1978, II, pp. 29 e 31-32; Leibniz à Arnauld, 4/14 Juillet 1686, ivi, p. 49; Arnauld à Leibniz, 28 sept. 1686, ivi, p. 64. Sulla questione si veda E. Scribano, *Le 'spinozisme' d'Arnauld*, in W. Van Bunge e W. Klever (a cura di), *Disguised and overt spinozism around 1700*, E.J. Brill, Leiden 1996, pp. 291-304 e Moreau, *Arnauld, les idées et les vérités éternelles* cit.

3. *Oltre Cartesio. L'occasionalismo*

Anche là dove Cartesio non fu rinnegato, anzi, là dove si sentì in continuità con il suo maestro moderno, Malebranche non ne fu uno stanco ripetitore. Ma, pur nell'impronta originale che egli dette alla filosofia di Cartesio, la presenza di Agostino non fu senza significato. È il caso dell'occasionalismo radicale di Malebranche, della negazione dell'efficacia causale di tutti gli enti finiti. La domanda sulla capacità degli enti finiti di produrre effetti aveva cominciato a serpeggiare nei primi cartesiani, perplessi sulla possibilità di interazione tra mente e corpo, una volta che si fosse accettata, con Cartesio, la loro radicale eterogeneità. Ben presto il problema non apparve più solo quello dell'azione tra sostanze eterogenee, ma divenne, in generale, il problema di spiegare come qualunque ente finito e creato potesse agire su un altro ente finito e creato[28]. È al nome di Malebranche che è legata la più nota e radicale negazione dell'efficacia causale degli enti finiti: ogni azione che produca un cambiamento equivale ad una creazione, ma la creazione richiede un potere infinito, e solo Dio lo possiede. Quindi solo Dio è dotato di efficacia causale; gli enti finiti sono solo occasioni in presenza delle quali il potere divino si esercita.

La negazione dell'efficacia causale degli enti finiti si avvale, in Malebranche, di un principio che pochi anni prima aveva formulato anche Arnold Geulincx, un altro occasionalista estremo e, non a caso, un altro agostiniano: non è possibile fare ciò che non si sa come venga fatto[29]. Specialmente, aggiunge Malebranche, quando si tratta di eventi ordinati. In questo principio riecheggia il ragionamento in base al quale Agostino aveva ritenuto necessario porre in Dio le idee di tutte le cose: siccome non è possibile che Dio abbia creato il mondo a caso e senza una ra-

[28] Cfr. S. Nadler (a cura di), *Causation in early modern philosophy: cartesianism, occasionalism, and preestablished armony*, Pennsylvania U.P., Pennsylvania 1993.

[29] Il principio venne esposto da Arnold Geulincx, per la prima volta, in una disputa di fisica sostenuta il 20 ottobre 1663. Cfr. A. Geulincx, *Opera philosophica*, a cura di J.P.N. Land, M. Nijhoff, Hagae Comitum 1891-1893, II, p. 502. Cfr. S. Nadler, *Knowledge, volitional agency and causation in Malebranche and Geulincx*, «British journal for the history of philosophy», 7, 1999, pp. 263-274.

gione, in Dio vi deve essere conoscenza di ciò che egli intende creare[30]. Tommaso si era appropriato di questa riflessione agostiniana proprio quando aveva accettato di seguire il platonismo del Dottore della Chiesa, ammettendo l'esistenza dei modelli ideali delle cose e ponendoli in Dio: siccome il mondo non è stato fatto a caso, è necessario che nella mente divina vi siano le idee di tutto quel che egli creerà[31]. La tesi secondo la quale tutto quello che è ordinato ad un fine presuppone una mente che conosca le vie dell'ordine che intende imporre nasce dall'innesto di questa forma di platonismo, in nome della quale erano state poste in Dio le idee delle cose che egli produce, sulla tesi aristotelica secondo la quale tutto quel che presenta una regolarità è ordinato ad un fine: coloro che credono nell'esistenza di un Dio creatore, aveva detto Agostino, devono per forza attribuire alla sua mente conoscenza di ciò che intende produrre, dal momento che gli attribuiscono la creazione dell'«ordine stesso per cui le cose soggette a mutamento eseguono i loro cicli regolati nel tempo con precisa regolarità». Di qui il passo era stato breve nel sostenere, in primo luogo, che ogni evento ordinato presuppone una causa intelligente, poi, che solo una causa intelligente può produrre un evento ordinato, e, infine, che solo ciò che ha conoscenza di quel che intende fare può produrre un qualche effetto. Malebranche ripercorre le tappe di questo processo, intervenendo fin nella ripresa del testo agostiniano, a proposito «dell'assoluta necessità che Dio abbia in sé le idee di tutti gli esseri che ha creato, perché altrimenti non avrebbe potuto produrli» (*infra*, p. 313). Nelle mani di Malebranche la tesi agostiniana se-

[30] Agostino, *Quaestio De ideis*, trad. it. in *Opere di sant'Agostino*, VI, Città Nuova, Roma 1995, p. 87: «Chi è religioso e formato alla vera religione [...] oserà negare che tutte le cose esistenti [...] siano state create da Dio? E che [...] la conservazione universale delle cose e l'ordine stesso per cui le cose soggette a mutamento eseguono i loro cicli regolati nel tempo con precisa regolarità, non siano contenute e governate dalle leggi del sommo Dio? Ammesso e concesso tale principio, chi oserà affermare che Dio abbia tutto creato senza una ragione? [...] Ogni cosa è stata dunque creata secondo proprie ragioni. Ma dove crediamo che si trovino queste ragioni ideali se non nella mente stessa del Creatore?».

[31] Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 15, a. 1: «siccome il mondo non è fatto a caso, ma è fatto da Dio attraverso l'intelletto agente [...] è necessario che nella mente divina vi sia una forma a somiglianza della quale il mondo è fatto. E in ciò consiste la natura dell'idea».

condo la quale Dio deve avere conoscenza di ciò che produce perché altrimenti la sua produzione sarebbe casuale, si trasforma nella tesi secondo la quale Dio deve avere conoscenza di ciò che produce, altrimenti non avrebbe potuto creare del tutto. Come Agostino, Malebranche sottolinea il caso cruciale degli eventi ordinati, che impone di attribuire conoscenza nella mente di chi li produce: «sbaglia chi afferma che lo spirito può produrre le idee degli oggetti; infatti attribuisce allo spirito il potere di creare, e addirittura di creare con saggezza e con ordine, pur non avendo conoscenza alcuna di ciò che fa: questo non è concepibile»; «ma chi potrà credere che chi realizza opere dove si manifesta un'intelligenza superiore a quella di tutti i filosofi lo faccia senza intelligenza?» (*infra*, p. 306 e p. 590). E poiché né la natura né l'uomo conoscono i mezzi che consentono di realizzare ciò di cui li si crede cause, si deve concludere che, in realtà, non è la natura o la volontà umana che sono dotate di un potere causale, ma che esse sono solo strumenti – cause occasionali – dell'unico potere causale, che risiede in colui che, unico, conosce ciò che causa: «come potremmo muovere il braccio? Per muoverlo occorrono degli spiriti animali, bisogna inviarli attraverso certi nervi, verso certi muscoli [...]. E noi vediamo gli uomini che non sanno neppure di avere spiriti, nervi e muscoli muovere il braccio, e muoverlo anche con più abilità e facilità di quelli che meglio conoscono l'anatomia» (*infra*, p. 595)[32]. L'occasionalismo estremo di Malebranche è stato interpretato dai contemporanei, in primo luogo da Pierre Bayle, come una forma autentica di cartesianesi-

[32] Anche di queste riflessioni di Malebranche si servirà David Hume quando vorrà mostrare l'infondatezza della tesi secondo la quale gli enti sono dotati di una efficacia causale. Cfr. *Enquiries concerning Human Understanding*, trad. it. a cura di M. Dal Pra, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 88: «se l'effetto non è conosciuto, il potere non può essere né conosciuto, né sentito. E come in verità potremmo esser consapevoli di un potere di muovere le nostre membra, quando non abbiamo un tale potere, ma soltanto quello di muovere certi spiriti animali, che, per quanto producano alla fine il movimento delle membra, tuttavia operano in un modo tale da essere completamente al di là della nostra comprensione?». Sul debito di Hume nei confronti della critica malebranchiana della relazione di causa ed effetto si vedano C.W. Doxsee, *Hume's Relation to Malebranche*, «The Philosophical Review», XXV, 1916, pp. 692-710 e N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, St. Martin's Press, New York 1966 (prima ed. 1941), pp. 80-90.

mo. Gli stessi teorici dell'occasionalismo pensarono che la teoria che toglieva efficacia causale agli enti finiti sviluppasse l'idea cartesiana che riportava a Dio l'origine di ogni movimento. Ma, in questa pretesa filiazione, c'è qualcosa di sorprendente. Cartesio, infatti, aveva basato tutta la sua cosmogonia sulla tesi secondo la quale l'ordine del mondo può prodursi senza un progetto intelligente, solo per le leggi del movimento e gli urti della materia, mentre Malebranche fonda il suo occasionalismo anche sulla necessità di una mente intelligente e ordinatrice per spiegare l'ordine della natura. Ancora una volta il platonismo agostiniano trascina Malebranche lontano dal suo maestro moderno: gli eventi naturali sono tutti finalizzati e tutti presuppongono conoscenza dei meccanismi attraverso i quali gli eventi si producono.

Si può capire la convinzione di Malebranche di aver dato così, per primo, piena dignità filosofica al cristianesimo, privando la natura di ogni efficacia, e l'accusa di paganesimo che egli rivolge contro le diffuse forme di platonismo, che parlavano di nature 'plastiche' per spiegare l'ordine della natura, o contro quell'aristotelismo che, attraverso le qualità e le forme sostanziali, aveva conservato alla natura il potere di agire, in questo modo, secondo Malebranche, attribuendo alla natura le prerogative della divinità. Siamo nel secolo che si è fatto un vanto di pensare fino in fondo l'infinità di Dio e di trarne le conseguenze estreme. Cartesio aveva invocato l'infinità del potere di Dio, quando aveva sostenuto che Dio doveva essere pensato come libero creatore delle verità eterne; Malebranche ora, in nome dello stesso potere infinito, toglie efficacia alle cause seconde; in stretta contemporaneità Spinoza si presentava come l'unico filosofo che aveva tratto le conseguenze stringenti dal pensiero dell'infinità di Dio.

4. *Oltre Cartesio. L'immaginazione*

Quella che è forse la parte più vitale della *Ricerca* porta ancora il segno della lettura de *L'homme* cartesiano dalla quale tutta la storia era cominciata. Accanto alla riflessione sui meccanismi corporei che presiedono alla vita e che non necessitano della presenza della mente, Cartesio aveva sviluppato una riflessione sui collegamenti tra emozioni e meccanismi corporei, sulla corrispondenza

tra sensazioni ed eventi fisici, che si produrrà «quando in questa macchina ci sarà un'anima»[33]. Su questa base Malebranche costruisce la parte della *Ricerca* già pienamente sviluppata fin dalla prima edizione, quella dedicata allo studio dell'immaginazione. Nel frattempo egli si era letto l'intera opera di Cartesio e aveva assimilato anche la lezione dell'altra opera cartesiana nella quale il collegamento tra eventi corporei ed eventi psichici la faceva da padrone: le *Passioni dell'anima*. A partire da queste letture Malebranche aveva sviluppato un'ampia indagine sui meccanismi associativi dell'immaginazione, che costituirà l'ossatura del libro quinto della *Ricerca*. La conoscenza sensibile e quella immaginativa non si producono senza una modificazione del corpo, ovvero senza le tracce che il sistema nervoso imprime nel cervello. Sono queste tracce all'origine delle associazioni di idee che guidano il comportamento quotidiano e producono le abitudini, i pregiudizi, e anche le patologie psichiche. L'unione della mente con il corpo consiste proprio nella corrispondenza tra gli eventi corporei e gli eventi mentali (*infra*, pp. 149 sgg.).

All'immaginazione, facoltà intermedia tra sensibilità e intelletto, Cartesio aveva affidato un ruolo importante nel favorire la conoscenza dei corpi, se guidata dall'intelletto. Ma non l'aveva fatta oggetto di uno studio specifico. Ad essa invece Malebranche dedica un intero libro della *Ricerca*, ed è forse qui che la fascinazione subita dalla lettura de *L'homme* è più sensibile. Nel programma malebranchiano, poi, lo studio dell'immaginazione svolge un ruolo cruciale. È ad essa, infatti, più che ai sensi, che si deve l'organizzazione dell'errore in sistema. Il titolo dell'opera di Malebranche, la *Ricerca della verità*, è in parte ingannevole. Quello che Malebranche ricerca, in primo luogo, è l'errore, individuandone e denunciandone le cause. E l'immaginazione è una delle fonti privilegiate dell'errore. Dall'immaginazione dell'uomo comune, fonte di tutti i pregiudizi, a quella dei dotti, ancor più pericolosa per l'influenza che essa ha sulle menti degli uomini – celebre l'attacco a Montaigne –, questa facoltà porta sulle spalle la responsabilità della maggior parte degli errori umani. Il suo studio consente di ricondurre a suggestione e imitazione, ovvero a leggi psichiche della natura

[33] R. Descartes, *L'homme*, AT XI, p. $183_{17\text{-}18}$.

umana, anche fenomeni ritenuti diabolici come la stregoneria. L'immaginazione comanda però anche una parte importante dell'organizzazione sociale. È grazie alla corrispondenza fra tracce cerebrali e pensieri che le specie si riproducono nella loro costanza, che esiste la compassione tra esseri simili, e che si produce quella simpatia, che porta a uniformare i comportamenti umani, rendendo possibile l'educazione e le associazioni degli uomini. È sull'immaginazione, insomma, e non sulla ragione, che si reggono in larga parte le relazioni umane.

Malebranche è stato spesso associato, a torto o a ragione, alla filosofia di Spinoza. Con l'autore dell'*Etica* Malebranche ha avuto certamente in comune l'interesse acutissimo per l'immaginazione e per le sue leggi, ovvero per la logica del comportamento e del sapere privo della luce della verità. Anche Malebranche avrebbe potuto far proprio, in parte, il motto di Spinoza che, di fronte alle passioni umane, si era proposto di comprenderle, piuttosto che detestarle o deriderle[34]. In parte, si diceva, perché, contrariamente a quel che pensava Spinoza, all'origine del potere dell'immaginazione, all'origine della natura umana come la conosciamo, Malebranche pone un evento 'storico', che avrebbe anche potuto non verificarsi: il peccato di Adamo. È il peccato originale che ha determinato la subordinazione della mente al corpo, e fatto sì che il potere dell'anima sul corpo si sia indebolito. È al peccato di Adamo che si deve quindi l'attuale potere dell'immaginazione nel regolare le azioni umane. Una prospettiva, questa, che era stata estranea anche alla filosofia di Cartesio, pur così presente nel progetto di ricostruire le relazioni tra idee e tracce cerebrali. Non solo Cartesio era stato sempre ottimista sulla natura umana, e nessun pensiero gli era stato più estraneo dell'idea di una sua corruzione originaria, ma, più in generale, l'autore de *L'homme* non aveva permesso alla teologia rivelata di intromettersi nella filosofia. In ogni senso: non solo Cartesio aveva respinto o accettato in minima parte e malvolentieri i reiterati inviti a cimentarsi con questioni di teologia rivelata, per spiegarli in termini filosofici, ma mai aveva utilizzato la teologia rivelata per spiegare i fenomeni naturali. Al massimo, come nel caso della genesi del mondo, si poteva

[34] B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, III, *praefatio*, trad. it. a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 250.

pensare ad una duplice spiegazione, quella rivelata e quella ipotetica della ragione naturale, tra di loro convergenti[35]. Per Malebranche, invece, come per Pascal, è legittimo sia spiegare eventi naturali con la teologia rivelata, sia cimentarsi in esercizi filosofici sulla teologia rivelata. Da cui l'elaborata ricostruzione della psiche di Adamo prima del peccato (*infra*, pp. 44 sgg.).

Anche in questa continuità tra teologia rivelata e filosofia Malebranche rivela la sua vicinanza al modo di pensare di quella scolastica dalle cui oscurità si diceva disgustato. In realtà, non è difficile rintracciare sotto la scrittura tumultuosa del testo la presenza di schemi mentali che affondano le loro radici nella filosofia del Medioevo[36]. L'opera di Malebranche, in questo senso, è un antidoto esemplare contro le divisioni rigide del pensiero filosofico secondo il suo svolgimento cronologico. L'autore della *Ricerca* si percepiva come un moderno, eppure non provava alcun imbarazzo a muoversi in continuità col pensiero del passato, a mischiare Cartesio non solo con Agostino ma anche con Tommaso d'Aquino. Del resto, non poteva essere altrimenti per un filosofo che pensava che è una sola la verità che si impossessa delle menti e che è Dio «il nostro solo maestro» (*infra*, p. 10).

Firenze, maggio 2007

[35] Cfr. il commento di É. Gilson a R. Descartes, *Discours de la méthode*, Vrin, Paris 1925, pp. 42 e 379-383.

[36] Si vedano, in proposito, lo studio di D. Connell, *The Vision in God. Malebranche Scholastic Sources*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1967, M. Priarolo, *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, ETS, Pisa 2004, E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Laterza, Roma-Bari 2006, cap. V.

Introduzione all'edizione 1983*

di Eugenio Garin

1. Quando il gran Condé, «eroe sul terreno della scienza non meno che su quello della guerra», si mise a leggere con interesse la *Recherche de la vérité*, Malebranche si preoccupò subito di fare avere al principe una copia corretta e aggiornata dell'opera. Agli inizi dell'agosto del 1683 scriveva al condottiero: «mi prendo la libertà di presentare a Vostra Altezza Serenissima un esemplare della *Ricerca della verità* un poco più corretto di quello di cui si serve». Si trattava, probabilmente, di una copia della edizione in-quarto del 1678[1]. Comunque l'episodio merita di essere innalza-

* Si indicano qui una volta per tutte alcune opere fondamentali su Malebranche, che si sono a vario titolo tenute presenti, o utilizzate: L. Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, due tomi, Ladrange, Paris 1870; V. Delbos, *Etude de la philosophie de Malebranche*, Bloud et Gay, Paris 1924; H. Gouhier, *La vocation de Malebranche*, Vrin, Paris 1926; H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Vrin, Paris 1926 (nuova ed. 1948); M. Gueroult, *Malebranche*, t. I, *La vision en Dieu*; t. II, *Les Cinq Abîmes de la Providence*. 1. *L'ordre et l'occasionalisme*; t. III, *Les Cinq Abîmes de la Providence*. 2. *La Nature et la Grâce*, Aubier, Paris 1955-1959; G. Dreyfus, *La volonté selon Malebranche*, Vrin, Paris 1958; G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, PUF, Paris 1963; A. Robinet, *Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*, Vrin, Paris 1965; A. Robinet, *Malebranche de l'Académie des sciences*, Vrin, Paris 1970; F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, Vrin, Paris 1974. Preziosi i testi e le illustrazioni di A. Robinet, *Malebranche et Leibniz. Relations personelles*, Vrin, Paris 1955.

[1] *O.C.*, XVIII, 254-58. A proposito del *Traité de la nature et de la grâce*, che interessava il Condé, Malebranche osserva: «je l'ai composé pour ceux qui con-

to quasi a simbolo di quell'instancabile lavorio di revisione, integrazione, difesa, a cui Malebranche sottopose lungo oltre quarant'anni quella che fu veramente l'opera della sua vita, e che già nel titolo, così fedelmente mutuato da Cartesio, sottolinea un filosofare come indagine senza posa e senza fine, impegnata a esplorare il mondo delle idee e a penetrare nelle profondità dello 'spirito', ma attenta anche a far tesoro di ogni progresso del sapere scientifico[2].

Quando nel 1712 Malebranche pubblica quella che è l'ultima edizione del suo capolavoro, Rémond de Montmort scrive a Johann I Bernoulli segnalandogli le importanti novità introdotte su questioni di fisica, anche in conseguenza delle riflessioni sull'*Ottica* di Newton. «Io desidererei moltissimo – dice Montmort al Bernoulli – che Newton potesse leggerle prima di dare l'ultima mano alla nuova edizione dei suoi famosi *Philosophiae naturalis principia mathematica*». Si trattava dell'ultimo degli *Eclaircissements*, il diciassettesimo, l'*Eclaircissement sur l'optique*, di cui contemporaneamente discorrevano Niklaus I Bernoulli, Willem Jacob's Gravesande e Pierre Varignon. Non per questo Malebranche era soddisfatto: aggiungeva foglietti di correzioni e confessava: «se dovessi ricominciare la mia opera, la rifonderei completamente»[3].

In realtà, e giova ripeterlo, la *Recherche* non è soltanto «la somme de tout le malebranchisme», come l'ha esattamente definita Geneviève Rodis-Lewis, benemerita curatrice della grande edizione critica dell'opera. Nelle sue varie stesure, con le sue stratificazioni, con l'eco delle discussioni che ha suscitato, la *Recherche*

viennent des principes, que je crois avoir suffisamment établis dans la *Recherche de la vérité*».

[2] Scriveva Sainte-Beuve, *Port-Royal*, VI, 5 (trad. it., Sansoni, Firenze 1964, vol. II, p. 753): «Il libro sulla *Recherche de la vérité*, prima opera di Malebranche, la più celebre e la più letta, non sviluppa a pieno il sistema, ma non per questo cessa di essere la migliore, ed anzi risulta il più accessibile [...] e il più convincente dei suoi libri». Cfr. le osservazioni della Rodis-Lewis in *O.*, I, 1329.

[3] *O.C.*, XIX, 822-24. Malebranche legge l'*Ottica* di Newton nella traduzione latina del Clark (1706). Sul suo intenso interesse per Newton nel 1707, cfr. *O.C.*, XIX, 768-69; su tutta la questione, A. Robinet, *Malebranche de l'Académie des sciences*, pp. 299-323, ma cfr. anche *O.*, I, 1336, nn. 1-3. È tuttora da vedere P. Duhems, *L'Optique de Malebranche*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 23, 1916, pp. 37-91.

ci offre anche la storia del tormentato sviluppo della dottrina del filosofo. Senza posa «rimaneggiata e arricchita dal 1674 al 1712, la *Recherche de la vérité* è stata il punto di partenza delle polemiche», le cui conseguenze si ritrovano via via nelle trasformazioni delle edizioni che si succedono. In trasparenza vi si scorgono i tratti dei primi critici S. Foucher e R. Desgabet, e poi L. de la Ville-Le Valois, e finalmente Arnauld, Fontenelle, Leibniz, per dire solo dei grandi. Proprio Leibniz, all'annuncio della quinta edizione del celebre libro, la prima che recherà nel frontespizio il nome dell'autore, in una lettera del 17 gennaio del 1700, esprimeva un'esigenza che ogni lettore prova: «Io mi auguro che nella nuova edizione della *Recherche de la vérité* voi facciate distinguere le aggiunte e i cambiamenti, sia ricorrendo a una diversità di caratteri, o con altri accorgimenti tipografici, in modo che si possano notare più agevolmente»[4].

Chi, appagando il desiderio di Leibniz, riuscisse a far leggere la *Recherche* in modo che, quasi in filigrana, si potessero cogliere nitidamente tutti i processi attraverso cui ogni pagina si è venuta costituendo di stesura in stesura, di polemica in polemica, di correzione in correzione, offrirebbe un commento senza pari di uno dei maggiori libri del pensiero moderno, e, soprattutto, di uno dei più complessi, e ambigui, e perciò stesso più sottilmente operanti in aree culturali diverse e lontane. Tutti i più penetranti interpreti di Malebranche hanno insistito sullo svolgimento continuo del suo pensiero consegnato alle stratificazioni successive della sua opera maggiore, e ai testi che se ne sono via via distaccati rendendosene autonomi, pur senza nascondere i nessi profondi. Basti ricordare, quasi come un caso limite, il *Traité de la nature et de la grâce*, uscito nell'80, e che nella edizione dell'81 è presentato talvolta (Bruxelles, Chez Henri Fricx; Strasbourg, Chez George André D'Olhopf) col titolo *De la Recherche de la vérité. Tome quatrième*, preceduto da una *Lettre* (che non è di Malebranche) in cui si ribadisce il nesso con gli *Eclaircissements*[5].

[4] *O.C.*, XIX, 707; cfr. *O.C.*, I, XXXII.

[5] Cfr. notizie e descrizioni in *O.C.*, V, I-III, a cura di G. Dreyfus. L'esemplare in mio possesso, Strassburg, Olhopff, 1681, è legato come quarto volume di seguito ai tre tomi dell'edizione di Lione, Molin, Compagnon, Taillandier et Barbier, del 1684, con la concessione, firmata a mano dal Pralard. Il terzo tomo contiene gli *Eclaircissements*.

Va aggiunto che proprio il *Traité de la nature et de la grâce* offre un esempio privilegiato del modo di lavorare di Malebranche, e in un contesto che, non a torto, una sua attenta e penetrante studiosa ha considerato decisivo per comprendere l'allontanamento progressivo dell'autore dal cartesianismo. Per questo Ginette Dreyfus ha saggiamente deciso di affiancare l'edizione critica preparata per le *Oeuvres complètes*, e fondata sulla edizione del 1712, l'ultima curata dall'autore, con la riproduzione della prima del 1680, «l'unica che ci dà il *Trattato* quale, nella sua unità, limpidezza, concisione, Malebranche ha voluto»[6]. Poi si scatenò la discussione con Arnauld e i giansenisti; se Bayle approvava, Arnauld, Nicole, il generale dell'Oratorio, Madame de Sévigné, Fénelon, tutti erano unanimi nel condannare, mentre Bossuet sentenziava: *nova sunt quae dicitis, falsa sunt quae dicitis*. Malebranche, edizione dopo edizione, rispondeva aggiungendo, modificando, trasformando l'opera sua. Ha scritto Gouhier che la prima edizione del *Traité* ha l'aspetto che Malebranche ha voluto dargli, mentre l'ultima ha quello che il tempo gli ha imposto[7]. In un testo ben noto del suo *Port-Royal* (VI, 5) Sainte-Beuve, partendo dal *Traité*, giungeva alla considerazione generale che «le prime edizioni delle opere di Malebranche hanno una fisionomia particolare e rivelano l'ineffabile segreto del disegno dell'autore che non si rivela più nelle successive, aumentate e completate». Sainte-Beuve continuava: «costretto ad alterare la bellezza del suo sistema per rafforzarne la solidità, era come un architetto obbligato dai suoi critici a inserire, fra i fregi e le colonne di un tempio da lui costruito, delle impalcature di legno sulle quali affiggere le obbiezioni geometriche che le avevano provocate»[8]. Va tuttavia sog-

[6] *O.C.*, V, XX. Cfr. G. Dreyfus, *Commentaire du 'Traité de la Nature et de la Grâce'*, Vrin, Paris 1958, p. 7; F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 37.

[7] H. Gouhier, *La philosophie de Malebranche...* (ed. 1948), p. 164.

[8] Sainte-Beuve, *Port-Royal*, VI, 5, trad. it., cit. II, p. 774. Aveva scritto poco innanzi (p. 746): «Scrittore eccellente, facile, armonioso, chiaro, specioso, occupava come uno dei più illustri, un posto nel suo secolo. Oserei definirlo uno di quei geni che più decorano lo sfondo e il cielo di un secolo. È una grande figura. Il successo letterario e mondano che era mancato a Cartesio, l'ebbe Malebranche».

Su alcuni di questi punti, e sui giudizi di Sainte-Beuve, cfr. J. Roger, *L'expression littéraire chez Malebranche*, nel vol. *Malebranche. L'homme et l'oeuvre,*

giunto che, se la *Recherche* nelle sue varie edizioni ci fa quasi vedere sensibilmente lo svolgersi dell'indagine malebranchiana dalla scienza cartesiana alla grande metafisica religiosa degli ultimi anni, è pur vero che la matrice 'scientifica' originaria fa sentire la sua presenza determinante sempre, fino alla edizione del 1712.

Non a torto, commentando l'espressione letteraria, uno dei 'grandi' interpreti di Malebranche, Martial Gueroult, riconosce la legittimità di una contrapposizione a Descartes sul piano dello stile, in cui perfino l'uso linguistico del termine *io* va gradualmente attenuandosi fino a scomparire, laddove nelle *Meditazioni* cartesiane l'*ego* è sovrano («le 'je' est roi»), «perché vi si tratta solo dell'io che riflette in modo incalzante su se stesso». Eppure, soggiunge subito Gueroult, la voce che ascoltiamo nella *Recherche* non è mai quella disincarnata di un messaggero celeste; «è quella di un onest'uomo [*un honneste homme*, aveva detto Cartesio, cominciando la sua *Recherche*], che con altri uomini discute di psicologia e di scienza, che non sta in cielo ma in terra, in una 'compagnia'. La sua impersonalità è la impersonalità che conviene allorché si tratta di scienza»[9]. In altri termini, mentre l'analisi ravvicinata delle varianti (e delle redazioni) dei testi malebranchiani documenta un moto costante di revisione e di approfondimento dei punti di partenza cartesiani, svela anche una fondamentale fedeltà a tali punti di partenza, scientifici e filosofici. Osserverà Ferdinand Alquié nel suo monumentale studio del '74 su *Le cartésianisme de Malebranche* che, se il grande oratoriano «ha introdotto modificazioni importanti nella matematica, nella fisica e nella biologia cartesiane, tali modificazioni non hanno recato alcun cambiamento notevole nell'ispirazione generale della sua filosofia». È vero, infatti, che Malebranche introdurrà in matematica il calcolo infinitesimale e passerà dall'intuizionismo cartesiano al formalismo leibniziano; è vero che subordinerà aritmetica e geometria al calcolo dell'infinito che diventerà a un tempo – l'osservazione

1638-1715, Vrin, Paris 1967, pp. 38-60, volume che raccoglie gli atti delle 'Journées Malebranche', organizzate dal Centre International de Synthèse.

[9] Così Gueroult nel suo intervento sulla citata 'relazione' di J. Roger, in *Malebranche. L'homme et l'oeuvre. 1638-1715*, p. 62. *Un honneste homme* è l'espressione ricorrente ne *La recherche de la vérité par la lumière naturelle* di Descartes (AT X, 395).

è di Robinet – «una scienza dell'infinità dei numeri e delle curve, e quella logica più generale che è sottesa alle diverse parti della matematica». Egli, tuttavia, «non riconoscerà a tale nuova logica altro valore che operativo, e non ne farà mai una logica del reale». Proprio per questo «la sua conversione al calcolo leibniziano resterà senza effetto sulla sua filosofia che rimarrà fedele ai princìpi cartesiani»[10]. Con Cartesio rifiuta l'idea dei naturalisti del Rinascimento, di un universo misterioso e profondo. Proprio lo studio attento delle variazioni del suo capolavoro, svelando la storia del suo tormentato itinerario scientifico, i suoi aggiornamenti continui, rivela a un tempo nella molteplicità e nelle differenze la continuità di un orientamento e la fedeltà a una ispirazione. Conclude Alquié: «Il metodo, l'attenzione alle sole idee chiare, la fisica e il meccanicismo permettono di vedere in piena luce quello che sembrava contenere dei segreti impenetrabili. E la trasparenza del mondo rivela Dio, unica origine di tutti i movimenti. Tale il frutto incontestabile, nella filosofia di Malebranche, di un cartesianismo esplicito e accettato».

2. Se la *Recherche de la vérité* nella molteplicità dei suoi stadi, e nella complessità delle sue 'varianti', rimane in qualche modo *l'opera* di tutta una vita, a cui è consegnata *la storia* di una lunga e mai paga riflessione, essa è anche la prima opera di Malebranche.

Nato a Parigi il 1° agosto 1638, di buona e pia famiglia borghese, i suoi studi di filosofia al collegio di La Marche (1654-1656) e di teologia alla Sorbona (1656-1659) furono ben lungi dall'appagarlo. I suoi biografi, a cominciare dal P. André, hanno sempre insistito, anche se ripetendo luoghi comuni, sul disgusto che ne avrebbe tratto per le dottrine scolastiche. È certo peraltro che quando, nel febbraio del 1684, ringrazierà l'ugonotto L'Enfant per la versione latina della *Recherche* («qui rendra immortel ce qui ne pouvoit au plus durer qu'un siècle»), lo pregherà anche di non eccedere, presentando l'opera, nella polemica antiscolastica, per non esasperare le già numerose reazioni («à ne point irriter les passions des hommes»). Soggiungeva, e non senza amarezza: «io ho già un gran numero di nemici, a causa dell'antico principio: *ve-*

[10] F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 39; A. Robinet, *Malebranche de l'Académie des sciences*, pp. 61-62.

ritas odium parit. L'equità naturale vuole che non me ne procuriate dei nuovi»[11]. Come è noto, il *De inquirenda veritate*, per decreto del 4 marzo 1709, andò a raggiungere nell'Indice dei libri proibiti il *Traité de la nature et de la grâce*, con un folto gruppo di scritti polemici (decr. 29 maggio 1690), seguito dagli *Entretiens sur la métaphysique* e dal *Traité de morale* (decr. 15 gennaio 1714).

Destinato alla vita ecclesiastica, nel '60 (nel '59 aveva perso il padre e la madre) entra nella Congregazione dell'Oratorio a Parigi, ma né all'Oratorio di Saumur (19 aprile-22 ottobre 1661), né, di nuovo a Parigi, in contatto con Richard Simon, sembra trovare la sua strada, anche se imparerà ad avvicinarsi ai testi scritturali nelle lingue d'origine[12].

Decisivo, invece, il suo incontro con l'opera di Descartes, anzi con gli aspetti più caratteristici della scienza cartesiana – incontro avvenuto quasi casualmente nel 1664. In un passo assai noto dei suoi *Entretiens sur les sciences* (I, ed. II, 1694), Bernard Lamy ricorderà, anni dopo: «uno dei miei amici, che ha fama di essere uno degli spiriti più illuminati di questo secolo, era stato singolarmente disgustato dagli studi, finché, per caso, gli capitò fra le mani il *Traité de l'homme* di Descartes, che è molto breve. La finezza e la chiarezza di questo autore suscitarono la sua curiosità. Quella lettura fu per lui il sale che dette sapore allo studio che da allora ha coltivato, e in cui ha fatto tanto progresso»[13].

Seguendo l'invito che ci viene dagli studi di Henri Gouhier, e che Alquié ha rinnovato, conviene riprendere in mano il libro che destò Malebranche alla filosofia. Nel '64 era uscita a Parigi l'edizione curata dal Clerselier dell'originale francese dei capitoli de *L'homme*, dopo che, nel '62, a Leida, «apud Franciscum Moyardum et Petrum Leffen», ne era uscita la versione latina a cura del

[11] *O.C.*, XVIII, 289-92.

[12] I documenti sono raccolti in *O.C.*, XVIII, 15 sgg. Di particolare rilievo la sua accettazione della 'formula' antigiansenista (24 novembre 1661) e la sua 'ritrattazione' (15 luglio 1673): «dopo avere riconosciuto davanti a Dio la colpa che ho commesso firmando due o tre volte in tempi diversi il formulario contro Giansenio, vescovo di Ypres, contro coscienza, senza conoscenza, e, mi sembra, credendo il contrario di quello che facevo» (*O.C.*, XVIII, 25 e 75).

[13] Bernard Lamy, *Entretiens sur les sciences*, éd. F. Girbal et P. Clair, PUF, Paris 1966, p. 55 (il testo compare nella seconda edizione). I documenti della 'conversione' in *O.C.*, XVIII, 44 sgg.

medico Florent Schuyl. Il volume, tuttavia, che 'convertì' Malebranche, non conteneva solo i capitoli de *L'homme* che si aprivano con la celebre descrizione della *machine*, considerata *à part* rispetto all'anima («je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre [...]; nous voyons des horloges, des fontaines artificielles, des moulins, et autres semblables machines»). La stampa curata dal Clerselier includeva il trattato sulla formazione del feto, con le *Remarques* del medico Louys de la Forge e la traduzione della prefazione dello Schuyl alla edizione latina del '62, con la battuta in lode di Descartes spesso sottolineata dagli studiosi di Malebranche: «avendo fatto rientrare lo spirito in se stesso perché considerasse attentamente quello che era, ha, per dir così, restituito lo Spirito allo Spirito»[14].

Avviato al cartesianismo attraverso la scienza, anzi attraverso «un trattato di pura fisiologia», Malebranche in seguito coniugherà cartesianismo e agostinismo. Quello che va tenuto presente è che, se per scoprire la spiritualità e l'immortalità dell'anima un oratoriano non aveva certo bisogno di leggere Descartes, nel '64 Malebranche «di s. Agostino non conosceva che una dottrina frammentaria, legata agli esercizi di pietà, e mescolata, all'Oratorio, col tomismo». Dopo il '64 il suo sforzo diventerà quello di penetrare l'agostinismo congiungendolo con la nuova fisica, e facendo di una filosofia meccanicistica uno strumento di vita spirituale. Non a caso, dopo il '64, lo troviamo costantemente «impegnato a studiare matematica, fisica, biologia, e a fare esperimenti»[15]. Commentava il P. André: «La verità si accorda senza difficoltà con la verità. La metafisica sublime di s. Agostino sembra fatta apposta per la fisica di Descartes, e la fisica di Descartes per la metafisica di s. Agostino»[16].

[14] Cfr. dopo H. Gouhier, *La vocation de Malebranche* (1926), F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 25. Il testo di Schuyl è citato da Gouhier, *Vocation*, pp. 50-55 e 60. Il testo riportato da Cartesio è in AT XI, 120. V. anche Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, p. 10.

[15] F. Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*, p. 27, con un accostamento a Bérulle (su cui cfr. J. Dagens, *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, Desclée de Brouwer, Bruges 1952). Per le questioni più generali v. H. Gouhier, *Cartésianisme et augustinisme au XVII^e^ siècle*, Vrin, Paris 1978.

[16] *O.C.*, XVIII, 51.

Dopo la scoperta de *L'homme* Malebranche «volle avere tutte le opere» di Cartesio, anche quelle che circolavano manoscritte, come il dialogo incompiuto da cui avrebbe tratto il titolo del suo capolavoro: *La recherche de la vérité par la Lumière Naturelle qui toute pure, et sans emprunter le secours de la Religion ni de la Philosophie, détermine les opinions que doit avoir un honneste homme, touchant toutes les choses qui peuvent occuper sa pensée, et pénètre jusque dans les secrets des plus curieuses sciences*[17].

Nel '68 Malebranche comincia la stesura della *Recherche*. Nel '73 sono finiti i primi tre libri (*Des sens*; *De l'imagination*; *De l'esprit pur*), ma solo il 12 maggio 1674 la stampa fu conclusa, dopo una serie di difficoltà nate in seguito al rifiuto del 'visto' da parte de l'Abbé E. Pirot, dottore in Sorbona, che pur non ravvisando nell'opera «cosa contraria alla fede della Chiesa», e anzi apprezzandola, tuttavia, «dato che l'autore seguiva le opinioni di Descartes, causa di molti turbamenti nelle scuole, preferiva lasciare che l'approvasse un altro». L'altro, anzi gli altri, furono lo storico Fr. Eudes de Mézeray e l'Abbé Fr. Aligre. Vide così finalmente la luce, senza nome d'autore, e senza l'indicazione che si trattava del primo volume di un'opera che sarebbe continuata, il piccolo tomo che avrebbe segnato una tappa così importante nella storia del pensiero moderno: DE / LA RECHERCHE / DE LA / VÉRITÉ. / OU *L'ON TRAITTE DE LA NATURE / de l'esprit de l'homme, et de l'usage qu'il en doit / faire pour éviter l'erreur dans les Sciences. //* A PARIS / Chez ANDRÉ PRALARD, ruë S. Jacques / à l'Occasion. / M.DC.LXXIV. / *AVEC PRIVILEGE DU ROY*.

Il secondo tomo fu finito di stampare il 28 settembre 1675, più di un anno dopo, quasi contemporaneamente alla «seconde édition reveuë et augmentée» del primo tomo[18].

3. Appena comparso, il primo volume della *Recherche* suscitò una vivace presa di posizione polemica, interessante anche per la presenza di Leibniz nello sfondo. L'Abbé Simon Foucher, platonico, che Leibniz conosceva «depuis longtemps», prima ancora che la *Recherche* fosse pubblicata, aveva stampato nel '73, inviandone una copia a Leibniz l'8 dicembre 1674, una *Dissertation sur la Re-*

[17] AT X, 495.
[18] *O.C.*, XVIII, 78 sgg.; I, XXIII sgg.; *O.*, I, 1329 sgg.

cherche de la Vérité, ou la Philosophie des Académiciens, où l'on réfute les préjugés des dogmatistes tant anciens que nouveaux, avec un examen particulier des sentiments de M. Descartes. Ai primi del '75 (ma datata 30 novembre 1674; permesso di stampa del 10 dicembre) esce, sempre del Foucher, la *Critique de la Recherche de la vérité où l'on examine en même temps une partie des Principes de M. Descartes. Lettre par un Académicien* (Paris, M. Coustellier, 1675). L'autore, che si dichiara «académicien à la manière de Platon», crede la *Recherche* un'opera già compiuta col primo tomo, e attribuisce a Malebranche tesi cartesiane che l'Oratoriano non condivideva affatto (come, ad esempio, che le verità eterne sono create da Dio). Malebranche rispose subito, nella prefazione al secondo volume della prima edizione della *Recherche*; rispose con vivacità, osservando che il critico, o non l'aveva letto, o non l'aveva capito, o aveva finto di non capirlo, limitandosi a parlare senza serietà di cose serie, in uno scritto buttato giù senza riflettere («par un écrit à la cavalière [...] il ne parle pas serieusement de choses serieuses»). Nel '75, dopo uno scambio epistolare, entra nella mischia Dom Robert Desgabets cartesiano, con una *Critique de la critique de la Recherche de la Vérité où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides. Pour servir de réponse à la Lettre d'un Académicien* (Paris, Du Puis, 1675), mentre nel '76 esce (ma era già finita nel '75) una *Réponse* del Foucher alla *Préface* di Malebranche al secondo volume della prima edizione della *Recherche*. Pronta la replica di Malebranche: ripubblicando, sempre nel '76, il secondo volume della *Recherche*, fece seguire alla *Préface* del '75 un *Avertissement* in cui, oltre a rincarare la dose nei confronti del Foucher, mostrò anche di non gradire l'intervento del cartesiano Desgabets («Il me semble que ceux qui se mêlent de deffendre ou de combattre les autres, doivent lire leurs ouvrages avec quelque soin, afin d'en bien sçavoir les sentiments»). Non per questo Foucher tacque; quanto a Desgabets, mentre stava preparando un nuovo intervento, nel '78 morì. Malebranche, che aveva conservato gli interventi polemici nella stampa del '77, li soppresse nel '78, nella quarta edizione, mentre sembrava maturare un ravvicinamento col Foucher[19].

[19] H. Gouhier, *La première polémique de Malebranche*, «Revue d'histoire de la philosophie», I, 1927, pp. 23-48, 168-191; A. Robinet, *Malebranche et Leibniz*,

Grande, intanto, la fortuna e la diffusione del libro. Annotava M. Chauvin: l'opera «fece molto chiasso, e fu accolta dal plauso pressoché unanime di tutti i dotti. Arnauld, e quelli della sua parte, ne fecero grandi elogi, e la vantarono dovunque. Alla prima assemblea generale della congregazione dell'Oratorio che si tenne nel '75 dopo l'edizione del libro, fu convenuto che si sarebbero fatti dei ringraziamenti al Padre Malebranche per l'onore che il suo lavoro faceva alla Congregazione». Le edizioni si susseguirono accavallandosi, mentre si moltiplicavano le ristampe. Tre le edizioni fra il '74 e la fine del giugno del '78 (1674-75; '75-'76; '77-'78), per due delle quali sono da registrare varie riproduzioni. La terza edizione, il cui secondo volume non presenta variazioni rispetto alla precedente, ha invece varianti notevoli nel primo (uscito nel '78), ma, soprattutto, è arricchita di un terzo volume, finito di stampare il 30 giugno, *contenant plusieurs / Eclaircissements sur les principales / difficultez des précedens Volumes*[20].

Dell'importanza degli *Eclaircissements* non è certo il caso di parlare in questo rapido cenno 'esterno' di una complessa vicenda editoriale. Senza dubbio si trattò di una tappa fondamentale, e in una produzione in cui gran parte degli scritti può essere considerata come una serie di *Eclaircissements* 'estravaganti' della *Recherche*. Scrivendo a Leibniz, Foucher diceva di riconoscere in molti dei 'chiarimenti' l'effetto della sua *Critique*, fra l'altro nella tesi dell'impossibilità di asserire l'esistenza dei corpi esterni, o di avere un'idea chiara della natura della nostra anima[21]. Senza dubbio è nel decimo 'chiarimento' che Malebranche

pp. 32 sgg.; *O.C.*, XVIII, 121-124; *O.C.*, II, 477-503 (con i testi polemici poi soppressi). Ma v. anche F. Rabbe, *Étude philosophique. L'abbé Simon Foucher Chanoine de la Sainte-Chapelle de Dijon*, Didier, Paris 1867. La corrispondenza Foucher-Leibniz, che è di grande interesse, v. in Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. Gerhardt, ristampa G. Olms, Hildesheim 1965, vol. I, pp. 363-427.

[20] Per tutte queste indicazioni si rimanda solo alle preziose introduzioni della Rodis-Lewis alle sue edizioni della *Recherche*, *O.C.*, I, V-XXXVIII; II, 455 sgg.; *O.*, I, 1329-1344 (né si ripetono le indicazioni bibliografiche).

[21] Leibniz, *Philos. Schriften*, I, p. 375 (Foucher a Leibniz, da Parigi il 12 agosto 1678): «C'è un terzo torno della *Recherche de la vérité* in cui il R. P. Malebranche si spiega su molti soggetti. In questo volume è d'accordo con molte cose della *Critique:* 1. ammette che non conosciamo mediante i sensi che vi sono dei corpi fuori di noi; 2. confessa in un particolare capitolo che noi non abbiamo alcuna idea chiara della natura della nostra anima. Stando così le cose, Si-

introduce per la prima volta la nozione (e il termine) di *étendue intelligible*, «percepita non come un modo d'essere dell'anima, ma come un essere»[22].

Alla fine del '78 esce la quarta edizione *in quarto*, sostanzialmente riprodotta nelle stampe di Parigi dell'83 (gli *Eclaircissements*) e di Amsterdam dell'88, ma non senza aggiunte e soppressioni (importanti nella ed. '83 degli *Eclaircissements*)[23]. Come sempre, Malebranche aggiunge e corregge, anche in connessione con le discussioni sollevate nell'80 con il *Traité de la nature et de la grâce*. Nelle lettere al Condé (dell'83) e al L'Enfant (dell'84) si vede quanto si preoccupasse di questi continui aggiustamenti di tiro. Il 10 febbraio dell'84 raccomanda a L'Enfant (che non ne tenne alcun conto) di inserire nella versione latina le correzioni che gli manda («je vous prie de les mettre dans votre traduction»).

L'esasperante polemica con Arnauld – quattro tomi dell'edizione delle *Oeuvres complètes* – che neppure la morte di Arnauld chiuse completamente, assorbì per lunghi anni l'attività di Malebranche, anche se non gli impedì di esporre il proprio pensiero nelle *Méditations chrétiennes* (1683), nel *Traité de morale* (1684), negli *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion* (1688), negli *Entretiens sur la mort* (1696).

I rapporti con Arnauld erano in origine stati buoni, d'amicizia e di collaborazione filosofica. Il gruppo di Arnauld considerava vicino alle posizioni gianseniste l'oratoriano. A determinare la rottura violenta fu, nel '78, la pubblicazione dell'ultimo *Eclaircissement*, il XVI di quella edizione, poi scomparso dopo il '79: *Eclaircissement sur ce que je dis dans le Chapitre quatrième de la seconde Partie de la Méthode et ailleurs: Que Dieu agit toujours avec ordre, et par les voyes les plus simples*.

Scomparso Arnauld, sopita la disputa, Malebranche torna alla *Recherche*, ormai largamente diffusa ovunque, tradotta, oltre che in latino (Ginevra 1689), in olandese (1680-81) e in inglese

gnore, giudicate voi stesso le conseguenze che si possono trarre contro la sua filosofia».

[22] *O.C.*, III, 148 sgg., 366.

[23] Della edizione di Parigi dell'83 si conosce solo il tomo III, degli *Eclaircissements* (*O.*, I, 1342, n. 4). Quanto al minuto lavoro di revisione negli anni '80-82, v. *Remarques sur l'in quarto*, in *O.C.*, XVII-1, 537-51.

(1694-95; 1700)[24]. Nel 1700, in tre volumi, esce la quinta edizione, A Paris, Chez Michel David, Quay des grands Augustins, à la Providence, Avec privilège du Roy. Non poche le correzioni e le aggiunte, anche in rapporto alle discussioni con Arnauld, con François Lamy e con altri[25]. Particolarmente interessante l'aggiornamento scientifico di un Malebranche che nel '99 era entrato nell'Académie des Sciences, che collaborava con L'Hospital, che era attentissimo al progresso delle scienze[26]. Del resto, per cogliere fino in fondo il lavorio di Malebranche intorno a un mede-

[24] Un rilievo tutto particolare ha la traduzione latina, fra l'altro messa all'Indice. Scrive Malebranche il 10 febbraio 1684 a J. L'Enfant, il traduttore: «Dalla vostra lettera riconosco in voi uno spirito capace di produrre opere migliori di quella che avete reso in latino, e sono molto felice, come autore, che abbiate disegnato un'impresa che mi fa onore e che renderà immortale quello che poteva al massimo durare un secolo, data la mutevolezza delle lingue moderne» (*O.C.*, XVIII, 289). In relazione fitta con Bayle, Jacques L'Enfant, ministro ugonotto francese, visse lontano dalla patria fra il 1661 e il 1728, soprattutto a Heidelberg e a Berlino. A Ginevra aveva studiato teologia, e là aveva compiuto nell'83 la traduzione della *Recherche*, edita nel 1685, ma con tormentate vicende editoriali. Le molte edizioni (Genevae 1685, '89, '90, '91) hanno l'aria di essere la stessa stampa con frontespizi cambiati (*O.C.*, I, XIX). Interessante è in ogni caso la *Praefatio interpretis*. Una *versio novissima, priori auctior multo et accuratior*, uscita sempre a Ginevra, *apud Fratres de Tournes*, nel 1753, in realtà è ancora quella del L'Enfant. La versione olandese uscì in due volumi a Amsterdam nel 1680-81. La fortuna inglese della *Recherche* è nota. Fra il '94 e il '95 escono ben due versioni, di Thomas Taylor e di Richard Sault – e nel '700 esce una nuova edizione (A. Pacchi, *Cartesio in Inghilterra. Da More a Boyle*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 194-95; cfr. ora anche Charles J. Mc Cracken, *Malebranche and British Philosophy*, Oxford University Press 1983). L'inclusione da parte del Taylor, nella edizione del 1700, di una traduzione mutilata dello scritto sulla luce letto all'Académie des Sciences il 4 aprile 1699, indusse anzi Malebranche a farne un *Eclaircissement*, che collocherà come XVI già nella edizione del 1700, al posto del vecchio *XVI Eclaircissement*: «que Dieu agit toujours avec ordre et par les voies les plus simples» (cfr. *O.*, I, 1120-26; 1710-11).

[25] *O.C.*, I, XXXII sgg. (per le variazioni più importanti si rimanda all'accurato confronto della Rodis-Lewis).

[26] Per quanto riguarda in particolare gli studi matematici (e scientifici in genere, nella preparazione della edizione del 1712 della *Recherche*) è essenziale il vol. *Mathematica*, a cura di P. Costabel, che costituisce la seconda parte del tomo XVII delle *Oeuvres complètes* (da integrare sempre col cit. volume del Robinet, *Malebranche de l'Académie des sciences*). Ai lavori del Costabel e del Robinet si rinvia anche per il rapporto J. Prestet-Malebranche (a proposito della attribuzione a Malebranche degli *Eléments des mathématiques*, Pralard, Paris 1675), e per la collaborazione con L'Hospital.

simo tema, la sua preoccupazione di tenere conto delle osservazioni dei suoi interlocutori, nulla è più istruttivo che seguire, nella preziosa ricostruzione e documentazione che ne ha dato Pierre Costabel, la vicenda del testo più tormentato della *Recherche*, quello sulle leggi cartesiane della comunicazione dei movimenti, in origine aggiunto al libro VI, parte II, cap. 9, della prima edizione (1675) del secondo volume della sua opera. Rimaneggiato più volte nella sua prima redazione (1675, 1676, 1678, 1688), discusso da Leibniz anche con l'intervento di Bayle (e dell'Abbé de Catelan), diventa nel '92 un opuscolo autonomo (*Des loix de la communications des mouvemens*, Paris, Pralard). Nuove osservazioni di Leibniz, che si rivolge direttamente a Malebranche; nuove elaborazioni di Malebranche, che nel tomo III della edizione della *Recherche* del 1700 aggiunge un capitolo indipendente destinato a introdurre l'opuscolo del '92; infine redazione ultima per l'edizione del 1712 della *Recherche*[27].

L'edizione del 1712, l'ultima, accentua le caratteristiche della revisione del 1700: attenzione estrema alle discussioni più attuali (l'anima delle bestie, per esempio, in seguito agli interventi di Bayle), e alle indagini scientifiche più avanzate (le teorie di Newton sulla luce). Il 1° gennaio scrive al Berrand: «vedrete, spero, il principio della fisica, da cui dipendono tutti gli effetti particolari [...]. Descrivo con esattezza l'occhio, parlo della luce e delle sue proprietà, spiego le ragioni della conformazione dell'occhio e delle sue parti per mostrare la saggezza di Dio nella sua opera [...]. Ho fatto tutto questo in rapporto alla metafisica, perché quando si sa distintamente come si vedono gli oggetti, diventa più comprensibile quello che io dico: che non si vedono le cose in se stesse; e così pure si capisce meglio il mio modo di intendere le idee».

Voleva, l'edizione del '12, essere l'espressione più adeguata e aggiornata della sua scienza e della sua metafisica, fedele al suo cartesianismo iniziale ma insieme libera nella sua profonda riforma. Nel celebre *Eloge à l'Académie des sciences* del 22 aprile 1716

[27] *O.C.*, XVII-1, 7-236 (a cura di Pierre Costabel). Per i testi di Leibniz, cfr. *Philos. Schriften*, I, pp. 315-61 (e Robinet, *Malebranche et Leibniz*, sopra citato). Per alcuni punti è sempre da tenere presente il volume di Paul Mouy, *Le Développement de la Physique Cartésienne. 1646-1712*, Vrin, Paris 1934, e specialmente le pp. 264-319.

Fontenelle ebbe a dire, e proprio riferendosi all'ultima *Recherche* del 1712: «ha aggiunto un grande frammento di fisica del tutto nuovo, che è il sistema generale dell'universo. È il sistema di Descartes riformato, eppure tanto diverso». Un 'mosaico', si è detto; strati, piuttosto che sovrapposti, amalgamati: in realtà proprio una *recherche*, una infaticabile *inquisitio veritatis*, impegnata – come aveva sottolineato il *suo* Descartes nella *Recherche de la vérité* – «a gettare i primi fondamenti di una scienza solida, e a scoprire tutte le strade attraverso le quali si possa elevare la conoscenza ai più alti gradi raggiungibili»[28].

4. Da quanto, sia pure sommariamente, si è fin qui osservato, risultano chiare due cose: 1. l'estrema complessità dei problemi testuali presentati dalla *Recherche* (e, più in generale, da non pochi scritti malebranchiani, per esempio dal *Traité de la Nature et de la Grâce*), e, quindi, la grande difficoltà di offrirne un'edizione – l'edizione desiderata da Leibniz – che permetta di 'leggere' agevolmente la 'storia' del testo nelle sue 'varianti'; 2. l'urgenza di un'edizione del genere per chiunque voglia affrontare in forme non superficiali la vicenda della cultura filosofica e scientifica europea fra '600 e '700, di cui Malebranche fu uno specchio assai limpido e in cui la sua presenza e la sua efficacia si rivelano sempre di più di un'importanza eccezionale.

Stranamente, né il Settecento, né l'Ottocento videro tentativi seri di edizioni complete delle opere, che pure erano state auspicate assai presto (di un progetto del genere aveva già sentito parlare Bayle, e nel 1720 l'editore David aveva ottenuto un privilegio per una edizione complessiva). Si ebbero, nell'Ottocento, edizioni singole o raccolte parziali non eccellenti. Solo nel gennaio del 1916, nel fascicolo della «Revue de Métaphysique et de Morale» dedicato al secondo centenario della morte del filosofo (13 ottobre 1915), Désiré Roustan, riprendendo un desiderio espresso tanti anni prima dal Boutroux, auspicò una edizione critica completa, prospettandone anche rischi e difficoltà. Nel marzo l'Académie des Sciences Morales e Politiques decideva, su proposta

[28] AT X, 496. Per alcuni giudizi a cui si allude («ces strates ne sont pas superposées, mais amalgamées»), v. *O.*, I, 1337.

del Boutroux, di promuovere la pubblicazione delle opere di Malebranche e Maine de Biran. Non è il caso di rifare qui una storia egregiamente delineata dal Gouhier nella premessa al primo volume delle *Oeuvres complètes*. Basti ricordare che il Roustan, raccolto un notevole materiale, pubblicò nel 1938, con la collaborazione di Paul Schrecker, il primo volume dalla tanto attesa edizione completa. Edito dal Boivin di Parigi, il volume conteneva i primi due libri della *Recherche*, in un testo critico e annotato. La guerra, fra le tante sue vittime, uccise anche l'edizione di Malebranche.

Dopo la guerra, nel 1946, Geneviève Lewis, presso il Vrin, pubblicò in tre volumi la *Recherche* secondo l'edizione del 1712 confrontata con la prima del 1674-75. Nel '56 la Commissione di filosofia del Centre National de la Recherche Scientifique riprendeva il progetto di una edizione critica delle opere complete di Malebranche, affidandone l'organizzazione a André Robinet che nel '55 aveva pubblicato il suo *Malebranche et Leibniz*, così ricco di informazioni e di testi[29]. Nei venti tomi, più uno di indici, usciti fra il 1958 e il 1970, è contenuto un materiale ricchissimo, anche se variamente disposto, che permette finalmente una lettura critica della *Recherche*. Nei primi tre volumi Geneviève Rodis-Lewis dà il testo della edizione 1712 con le varianti di tutti gli 'stati' precedenti, attraverso un'attenta collazione delle varie edizioni. Nelle appendici si trovano le pagine via via soppresse, mentre testi travagliati da più fortunose vicende, quali quelli *Des lois du mouvement*, sono stati collocati in un tomo a parte, di *Pièces jointes* a varie opere[30]. Comunque, anche se a volte con qualche fatica, tutto il materiale documentario fino a oggi reperibile, e utile per una lettura della *Recherche*, è generosamente offerto.

Nel '79, infine, sempre la benemerita Rodis-Lewis ha pubblicato nel primo volume delle *Oeuvres* di Malebranche, in corso nella «Bibliothèque de la Pléiade», una edizione della *Recherche*

[29] Cfr. D. Roustan, *Pour une édition de Malebranche*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XXIII, 1916, pp. 163-174; D. Roustan, *Introduction générale* al vol. I delle *Oeuvres complètes* di Malebranche, Boivin, Paris 1938, pp. X-1; H. Gouhier, *Avant-Propos a O.C.*, I, I-IV.

[30] Vedi in particolare *O.C.*, XVII-1, 7-366, 535-51. Soprattutto queste ultime pagine (*Remarques sur l'in quarto. De la recherche de la vérité*) mostrano una rielaborazione fra il 1680 e l'82.

che sostanzialmente riprende l'edizione critica delle *Oeuvres complètes* (ma con qualche nuovo intervento), ove tuttavia le varianti degli 'stati' precedenti sono date solo nella misura in cui abbiano 'un interesse filosofico o storico'. In compenso le note, alleggerite nell'apparato di fonti latine sono arricchite sul piano dottrinale, nello sforzo di «precisare l'orizzonte intellettuale in cui si è costituito il pensiero originale del filosofo»[31].

La presente traduzione italiana è stata condotta fedelmente sul testo stabilito dalla Rodis-Lewis per le *Oeuvres complètes*, dei cui apparati e delle cui note è stato fatto il debito conto[32]. Della edizione del '79, uscita quando questa traduzione era già compiuta e rivista, si sono ugualmente utilizzati alcuni suggerimenti. Data la mole dell'opera, sono state sempre ridotte al minimo le annotazioni, del resto secondo le consuetudini della collana[33]. Non è stato possibile, invece, come era nei piani dei curatori, unire subito alla *Recherche* anche gli *Eclaircissements*, che, tuttavia, ci si augura possano presto integrare un'opera di tanto significato[34].

Firenze, giugno 1983

[31] Nella edizione del '79 i testi degli *Eclaircissements* sono curati da Germain Malbreil (cfr. *O.*, I, 1624-25).

[32] Esistevano, a parte qualche scelta, due vecchie versioni italiane, condotte sul testo del 1712: una dei libri I-IV, Appresso Pietro Savioni, Venezia 1767 (con la traduzione dell'*Elogio* di Fontenelle); una seconda in 8 volumetti, usciti fra il 1818 e il 1820, a Pavia, Coi Tipi di Pietro Bizzoni, nella Collezione dei classici metafisici diretta da Giuseppe Germani, Luigi Rolla e Defendente Sacchi.

[33] Le note della traduttrice sono fra parentesi quadra. Le citazioni sono state tutte controllate; per i testi della patrologia, sono state sempre aggiunte, per comodità, le indicazioni del Migne.

[34] Traduzioni della *Recherche* esistono ormai in molte lingue (a parte quelle già indicate): in tedesco, oltre quella in quattro volumi uscita a Halle fra il 1776 e il 1780, una moderna a cura di A. Buchenau, München 1914-1920; in russo, in due volumi, 1903-1906; in giapponese, Tokyo 1949; in turco, Ankara 1950.

Un vivo ringraziamento a Pierre Costabel per un suo prezioso chiarimento.

La ricerca della verità

Trattato sulla natura
dello spirito dell'uomo
e sull'uso che egli deve farne
per evitare l'errore nelle scienze

di Nicolas Malebranche, Dell'Oratorio

Prefazione

Lo spirito dell'uomo si trova per sua natura ad essere come collocato fra il suo Creatore e le creature corporee; infatti secondo sant'Agostino[1] al disopra c'è solo Dio, al disotto soltanto i corpi. Ma come l'alto grado a cui si eleva al disopra di tutte le cose materiali non impedisce che sia ad esse unito e che addirittura dipenda in qualche modo da una porzione di materia, così la distanza infinita che si frappone tra l'Essere sovrano e lo spirito dell'uomo non impedisce che questo sia unito a lui immediatamente e in maniera molto intima. È quest'ultima unione che eleva lo spirito dell'uomo al disopra di tutte le cose. In forza di essa riceve la propria vita, la propria luce, tutta la felicità; è l'unione di cui sant'Agostino in mille luoghi delle sue opere ci parla come della più naturale, della più essenziale allo spirito. Al contrario, l'unione dello spirito col corpo abbassa infinitamente l'uomo, ed è oggi la causa principale di tutti i suoi errori e di tutte le sue miserie.

Non mi stupisce che la comune degli uomini o i filosofi pagani considerino nell'anima solo il suo rapporto e la sua unione col

[1] «Fra le cose create nulla vi ha di più possente, nulla di più alto della cosiddetta anima razionale.

Sopra di lei non c'è che il creatore (*Tr. 23, Sul Vangelo di Giovanni* [cap. 6; P.L. 35, 1585])».

«Per universale consenso solo Dio supera in perfezione l'anima razionale (Aug. [*De immortalitate animae*, cap. 13; P.L. 32, 1032])».

corpo, senza riconoscervi l'unione e il rapporto con Dio; ma mi sorprende che dei filosofi cristiani, che devono preferire lo spirito di Dio allo spirito umano, Mosè ad Aristotele, sant'Agostino a qualche miserevole commentatore d'un filosofo pagano, considerino l'anima più come la *forma* del corpo che non come fatta a immagine e per l'immagine di Dio; ossia, secondo Agostino[2], per la Verità con la quale soltanto ha un immediato legame. È vero che è unita al corpo e che ne è naturalmente la *forma*; ma è anche vero che è unita a Dio in modo ben più stretto e più essenziale. Il suo rapporto col corpo potrebbe non sussistere; ma il rapporto con Dio è così essenziale che, senza di esso, è impossibile concepire la creazione di uno spirito da parte di Dio.

Com'è evidente, Dio può agire solo per se stesso; può creare gli spiriti solo per conoscerlo e per amarlo; non può dar loro nessuna conoscenza, non può imprimere loro nessun amore, che non sia per lui e che non tenda verso di lui; ma poteva non unire a dei corpi gli spiriti che ora sono uniti con essi. Quindi il rapporto che gli spiriti hanno con Dio è naturale, necessario, assolutamente indispensabile; mentre il rapporto del nostro spirito col nostro corpo, benché naturale per il nostro spirito, non gli è né assolutamente necessario né indispensabile.

Non è questo il luogo adatto per addurre tutte le autorità e tutte le ragioni che possono indurci a credere l'unione con Dio più decisamente connaturata al nostro spirito di quella col corpo: son cose che ci porterebbero troppo lontano. Per collocare questa verità sotto la giusta luce bisognerebbe distruggere i principali fondamenti della filosofia pagana, spiegare la mancanza di regola generata dal peccato, combattere ciò che, con espressione sbagliata, si chiama esperienza, ragionare contro i pregiudizi e le illusioni dei sensi. Perciò fare intendere perfettamente questa verità alla comune degli uomini è troppo difficile per provarcisi in una prefazione.

[2] «Non tutte le cose sono fatte a sua somiglianza, ma solo la sostanza razionale; perciò tutto è opera sua, ma solo la sostanza razionale è conforme a lei. La sostanza razionale pertanto è fatta da lei e conforme a lei, senza nessuna natura frapposta (*Lib. imp. de Gen. ad litt.* [XVI, 59-60; P.L. 34, 243])».

«È giustissimo dire che l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio; altrimenti non potrebbe contemplare con la mente l'immutabile verità (*De vera rel.* [XLIV, 82; P.L. 34, 159])».

Ma non è arduo provarla a spiriti attenti, che siano a conoscenza della vera filosofia. Basta infatti fare in modo che ricordino come, essendo la natura di ogni cosa regolata dalla volontà di Dio, l'unione con Dio, attraverso la conoscenza della verità e l'amore del bene, rientri nella natura dell'anima più dell'unione con un corpo, poiché – lo abbiamo detto or ora – è certo che Dio ha creato gli spiriti per conoscerlo ed amarlo più che non per *informare* dei corpi. Questa prova può cominciare con lo scuotere gli spiriti un pochino illuminati destandone l'attenzione; in seguito può convincerli; ma è praticamente impossibile che spiriti di carne e di sangue, capaci di conoscere soltanto ciò che si fa sentire, possano mai essere convinti da simili ragionamenti. Per gente così occorrono prove grossolane e sensibili perché nulla le sembra consistente se non la impressiona in qualche modo attraverso i sensi.

Il peccato del primo uomo ha talmente indebolito l'unione del nostro spirito con Dio[3] che questa non si fa più sentire se non da quelli il cui cuore è stato purificato, il cui spirito è stato illuminato; perché sembra immaginaria a chiunque segua ciecamente i giudizi dei sensi e i moti delle passioni.

Al contrario ha rafforzato a tal segno l'unione della nostra anima col nostro corpo da farci apparire queste due parti di noi stessi ridotte ormai a una medesima sostanza; o meglio ci ha talmente asservito ai nostri sensi e alle nostre passioni che siamo portati a credere il nostro corpo la principale delle due parti di cui siamo composti.

Quando si considerano le diverse occupazioni degli uomini si hanno tutte le ragioni di credere che essi abbiano di se stessi un sentimento così basso e corpulento. Infatti, poiché tutti amano la felicità e la perfezione del loro essere e sono impegnati soltanto a rendere se stessi più felici e più perfetti, non dobbiamo forse ritenere che stimino il loro corpo e i beni del loro corpo più del loro spirito e dei beni del loro spirito quando li vediamo quasi costantemente presi dalle cose che hanno rapporto coi corpi, mentre a quelle assolutamente necessarie alla perfezione del loro spirito non pensano quasi mai?

[3] «La mente, poiché non funziona se non quando è del tutto pura e beata, a nulla si congiunge se non alla stessa verità che è immagine esatta del Padre e che si chiama Sapienza (Aug., *lib. imp. de Gen. ad litt.* [XV, 60; P.L. 34, 243])».

Per la maggior parte, lavorano con tanta costanza e fatica solo a sostegno di una vita miserevole e per lasciare ai figli qualche aiuto necessario per la conservazione del loro corpo.

Né coloro che, favoriti dalla fortuna o dalle casuali circostanze della nascita, si sottraggono a questa necessità, danno segni più evidenti, attraverso le loro attività ed occupazioni, di guardare alla loro anima come alla parte più nobile del loro essere. La caccia, la danza, il giuoco, i piaceri della tavola sono le loro occupazioni abituali. La loro anima, schiava del corpo, tiene in pregio ed ama tutti questi divertimenti, anche se sono indegni di lei. Ma poiché il loro corpo è in rapporto con tutte le cose sensibili, non è solo schiava del corpo, ma, per l'azione del corpo o a causa del corpo, è schiava anche di tutte le cose sensibili. È per via del corpo, infatti, che sono uniti ai parenti, agli amici, alla città, alla posizione, e a tutti i beni sensibili la cui conservazione sembra loro necessaria e pregevole quanto la conservazione del proprio essere. Quindi la cura dei beni e il desiderio di aumentarli, la passione per la gloria e per la grandezza, li agita e li impegna infinitamente di più della perfezione della loro anima.

Persino i dotti e coloro che se la pretendono a intellettuali, passano più di metà della vita in attività puramente animali, o di un genere tale da far supporre che facciano più caso della salute, dei beni, della reputazione, che non della perfezione del loro spirito. Studiano più per conquistare una chimerica grandezza nell'immaginazione degli altri uomini che per conferire allo spirito più forza e più ampia portata. Trasformano la loro testa in una sorta di magazzino in cui pigiano senza né un criterio né un ordine tutto ciò che riveste un certo carattere di erudizione; voglio dire tutto ciò che può sembrare raro ed eccezionale e suscitare l'ammirazione degli altri uomini. Considerano motivo di vanto il fatto di somigliare a quelle sale dove si conservano curiosità e pezzi d'antiquariato per nulla ricchi, per nulla importanti, il cui pregio dipende solo dalla fantasia, dalla passione, dal caso; quasi mai s'impegnano a conferire dirittura alla mente e a regolare i moti del cuore.

Tuttavia gli uomini non ignorano del tutto di avere un'anima e che questa[4] è la parte principale del loro essere. Inoltre la ragione

[4] «Non è una piccola parte dell'uomo, ma la sostanza dell'umanità intera (Amb., 6, *Hexa.* 7 [*Hexaemeron*, VI, cap. 7; P.L. 14, 258])».

e l'esperienza li hanno convinti mille volte che non è poi un gran vantaggio avere rinomanza, ricchezze, salute per alcuni anni, e in genere che tutti i beni del corpo e quelli che si posseggono solo attraverso il corpo e a causa del corpo sono beni immaginari e perituri. Gli uomini sanno che è meglio essere giusto che ricco; ragionevole che dotto; meglio avere lo spirito vivace e penetrante che il corpo pronto ed agile. Queste verità non si possono cancellare dalla loro mente; immancabilmente le scoprono quando hanno voglia di pensarci. Omero, per esempio, che loda il suo eroe per la velocità nella corsa, avrebbe potuto accorgersi, se avesse voluto, che quel genere di lode si addice ai cavalli e ai cani da caccia. Alessandro, con la gran fama che gli storici gli hanno fatto per via delle sue magnifiche azioni di brigantaggio, talvolta, nell'angolo più riposto della sua ragione, nonostante il confuso borbottio degli adulatori che lo circondavano, avvertiva lo stesso senso di colpa degli assassini e dei ladri. E Cesare, al passaggio del Rubicone, non poté astenersi dal rivelare che questi rimorsi lo spaventavano quando finì col decidere di sacrificare alla propria ambizione la libertà della patria[5].

L'anima, pur essendo unita molto strettamente al corpo, è, nondimeno, unita a Dio, e, nel medesimo tempo in cui riceve attraverso il corpo i sentimenti vivaci e confusi ispirati dalle sue passioni, è fatta cosciente dalla Verità eterna[6], signora del suo spirito, del proprio dovere e delle proprie intemperanze. Quando il suo corpo la inganna, Dio dissipa l'inganno; quando la fa oggetto di adulazione, Dio la ferisce; quando la loda e le tributa il suo plauso, Dio le rivolge nell'intimo sanguinosi rimproveri e la condanna in forza di una legge più pura e più santa di quella della carne che essa ha seguito.

Alessandro[7] non aveva bisogno che gli Sciti venissero a insegnargli il suo dovere in una lingua straniera; colui che istruisce gli Sciti e le nazioni più barbare gli svelava le regole della giustizia che

[5] [Caes., *B.C.*, I, 8-9; Luc., I, 185-227; Sve., *Caes.*, 31-32.]

[6] «Ovunque offri il sussidio della tua verità a quanti ti interrogano, e a tutti quanti rispondi anche se chiedono cose diverse. Chiara è la tua risposta, ma non tutti ne intendono il significato. Tutti vogliono chiedere, ma non sempre ascoltano ciò che vogliono sapere (*Confess.* S. Aug., l. 10, cap. 26 [P.L. 32, 795])».

[7] Vedi Quint. Curc. [*Historiae Alexandri Magni*] 1. 7, cap. 8.

doveva seguire. La luce della verità che illumina tutti illuminava anche lui; e la voce della natura[8] che non parla né greco, né scita, né alcuna lingua barbara, gli parlava come agli altri uomini un linguaggio molto chiaro e comprensibile. Gli Sciti avevano un bel rimproverarlo per la sua condotta: parlavano solo ai suoi orecchi; e poiché Dio non parlava al suo cuore, o meglio gli parlava, ma lui dava ascolto soltanto agli Sciti che eccitavano solo le sue passioni, proiettandolo così fuori di sé, Alessandro non sentiva la voce della verità, per quanto lo scuotesse, e non vedeva la luce, per quanto lo penetrasse.

È vero che la nostra unione con Dio diminuisce e s'indebolisce man mano che la nostra unione con le cose sensibili aumenta e si rafforza; ma è impossibile che questa unione si spezzi del tutto senza che il nostro essere ne risulti distrutto. Infatti, anche se coloro che sono immersi nel vizio e ubriacati dai piaceri sono insensibili alla verità, ciò non toglie che restino uniti ad essa[9]. La verità non li abbandona, sono loro che la abbandonano. La sua luce risplende nelle tenebre, ma non sempre le dissipa; come la luce del sole avviluppa i ciechi e coloro che chiudono gli occhi, pur non risplendendo né per gli uni né per gli altri[10].

Altrettanto avviene per l'unione del nostro spirito col nostro corpo[11]. È un'unione che diminuisce via via che aumenta quella che abbiamo con Dio; ma non accade mai che si spezzi del tutto se non per effetto della nostra morte. Perché anche nell'ipotesi che siamo tanto illuminati, tanto staccati da tutte le cose sensibili

[8] «Nell'intimo del pensiero la verità non è né ebrea, né greca, né latina, né barbara; non ha bisogno né di labbra, né di lingua, né di suoni articolati (*Confess.* S. Aug., 1. 11, cap. 3 [P.L. 32, 811])».

[9] «Sembra quasi che ti abbandoni, mentre sei tu che l'abbandoni (Aug., *In Ps.* 25 [*Enarr.* II, 3; P.L. 36, 189])».

[10] «Poiché anche questo sole rischiara gli occhi del veggente e del cieco; il sole è presente ad entrambi, ma uno dei due non lo vede. Così è della Sapienza divina. Nostro Signore Gesù Cristo è presente ovunque, perché ovunque è la verità, ovunque la Sapienza (Aug., *In Joan. tract. 35* [cap. 4; P.L. 35, 1659])».

[11] Ciò che dico qui delle due diverse unioni dello spirito, con Dio e col corpo, va inteso secondo la maniera abituale di concepire le cose. Infatti è vero che lo spirito non può unirsi immediatamente se non a Dio; ossia non dipende in senso proprio se non da Dio. E se è unito ai corpi, o ne dipende, è la volontà di Dio a realizzare efficacemente una tale unione, che dopo il peccato è divenuta dipendenza. Il seguito della presente opera chiarirà a sufficienza questo concetto.

quanto gli apostoli, dopo il peccato, necessariamente, il nostro spirito deve dipendere dal nostro corpo e noi dobbiamo avvertire la legge della nostra carne che fa resistenza e si oppone senza posa alla legge del nostro spirito.

Lo spirito diventa più puro, più luminoso, più forte e più esteso via via che aumenta la sua unione con Dio; perché è questa che costituisce tutta la sua perfezione. Al contrario si corrompe, si acceca, s'indebolisce, si restringe via via che si accresce e si rafforza la sua unione col corpo; perché quest'unione costituisce a sua volta tutta la sua imperfezione. Quindi un uomo che giudica di tutte le cose coi sensi, che segue in tutto i moti delle sue passioni, che scorge soltanto ciò che sente, che ama soltanto ciò che lo lusinga, si trova nella più miserabile delle disposizioni possibili; in questo stato è infinitamente lontano dalla verità e dal suo bene. Ma quando un uomo[12] giudica delle cose solo attraverso le pure idee dello spirito, quando evita con cura il confuso rumoreggiare delle creature e, rientrando in se stesso, ascolta il suo sovrano maestro nel silenzio dei sensi e delle passioni, è impossibile che cada nell'errore.

Dio non inganna mai chi lo interroga con serio impegno e con una totale conversione dello spirito verso di lui: questo anche se non sempre Dio fa che intenda le sue risposte; ma, quando lo spirito, distogliendosi da lui, si spande al di fuori, quando interroga solo il corpo per apprendere la verità, ascoltando solo i propri sensi, la propria immaginazione, le proprie passioni che gli parlano senza posa, è impossibile che non s'inganni. La saggezza, la perfezione, la felicità, non sono dei beni che si debbano sperare dal corpo: può darci la perfezione soltanto colui che sta al disopra di noi, da cui abbiamo ricevuto l'essere.

Sant'Agostino ce lo insegna con queste belle parole[13]: «La saggezza eterna, dice, è il principio di tutte le creature capaci d'intel-

[12] «Chi infatti, guardando bene in se stesso, non ha sperimentato che tanto meglio ha inteso quanto più è riuscito a distogliere la mente dai sensi (Aug., *De immort. animae*, cap. 10 [P.L. 32, 1029])»?

[13] *Principium creaturae intellectualis est aeterna sapientia, quod principium manens in se incommutabiliter, nullo modo cessat occulta inspiratione vocationis loqui ei creaturae, cui principium est, ut convertatur ad id ex quo est; quod aliter formata ac perfecta esse non possit* (*I de Gen. ad litt.*, cap. 50 [cap. 5, § 10; P.L. 34, 250]).

ligenza; restando sempre la stessa, non smette mai di parlare alle creature nel più riposto segreto della loro ragione, perché esse si volgano verso il loro principio: solo la contemplazione dell'eterna saggezza che dà agli spiriti l'essere può, per così dire, renderli compiuti ed elevarli alla perfezione ultima di cui sono capaci». «Quando vedremo Dio com'è[14] saremo simili a lui», dice san Giovanni l'apostolo. Da una tale contemplazione della Verità eterna noi saremo innalzati a quella grandezza a cui tendono tutte le creature spirituali per necessità della loro natura. Ma finché siamo sulla terra il peso del corpo[15] *appesantisce lo spirito*; lo allontana senza posa dalla presenza del suo Dio, da questa luce interiore che lo rischiara; fa continui sforzi per rafforzare la sua unione con gli oggetti sensibili; lo obbliga a rappresentarsi tutte le cose, non secondo ciò che sono in sé, ma secondo il rapporto che hanno con la conservazione della vita.

Il corpo, secondo il saggio[16], riempie lo spirito di un sì gran numero di sensazioni da renderlo incapace di riconoscere le cose meno riposte: la vista del corpo abbaglia e annulla quella dello spirito, ed è difficile scorgere nettamente qualche verità con gli occhi dell'anima nel tempo in cui per conoscerla ci si serve degli occhi del corpo. Ciò dimostra che solo attraverso l'attenzione dello spirito si scoprono tutte le verità, si apprendono tutte le scienze; perché in effetti l'attenzione dello spirito si identifica col suo ritorno e la sua conversione verso Dio, che è il nostro solo[17] maestro e che solo c'insegna ogni verità, manifestandoci la sua sostanza, secondo la parola di sant'Agostino[18], e senza la mediazione di nessuna creatura.

[14] *Scimus quoniam cum apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (Joan., *Ep.* 1, cap. 3, v. 2).

[15] «Il corpo corruttibile appesantisce l'anima (*Sap.* 9, 10 [IX, 15])».

[16] «Il corpo appesantisce l'intelligenza con un cumulo di sensazioni; ci riesce difficile giudicare delle cose terrene e faticosamente scopriamo ciò che abbiamo sotto gli occhi (*Sap.* 9, 15)».

[17] Aug., *De Magistro* [11-12; P.L. 32, 1215-1218].

[18] «Dio è luce intelligibile in cui, da cui e per cui risplende di luce intelligibile tutto ciò che vi ha di intelligibile (*I. Sol.* [I, 1, 3; P.L. 32, 870])».

«(Cristo) ci ha insegnato che l'anima umana e la ragione non traggono forza, luce e beatitudine se non dalla stessa *sostanza* divina (Aug., *In Joan. tract.* 23 [cap. 5; P.L. 35, 1584])». «Senza la mediazione di nessuna creatura (*Quest. 83*, q. 51 [*De diversis quaest. octoginta tribus*, q. 51, § 2; P.L. 40, 33])».

Da tutto ciò si può vedere che bisogna resistere senza posa alla pressione che il corpo esercita sullo spirito e che un po' alla volta bisogna abituarsi a non credere a quanto i nostri sensi ci dicono su tutti i corpi da cui siamo circondati, rappresentandoceli sempre come degni della nostra attenzione e della nostra stima: non c'è niente di sensibile, infatti, su cui dobbiamo fermarci e di cui dobbiamo occuparci. È questa una verità che l'eterna saggezza sembra averci voluto insegnare con la sua incarnazione[19]: poiché dopo avere elevato una carne sensibile alla più alta dignità che si possa concepire, attraverso lo stato di degradazione a cui ha ridotto questa medesima carne, la degradazione cioè di quanto vi ha di più elevato tra le cose sensibili, ci ha fatto conoscere il disprezzo in cui dobbiamo tenere tutti gli oggetti dei nostri sensi. Per la medesima ragione, forse, san Paolo diceva[20] *che non conosceva più Gesù Cristo secondo la carne*: non bisogna, infatti, fermarsi alla carne di Gesù Cristo, ma spingersi fino al suo spirito che si nasconde sotto la carne[21]: «La carne era il recipiente; guarda a ciò che racchiudeva, non a ciò che era», dice sant'Agostino. Ciò che vi ha di visibile o di sensibile in Gesù Cristo non merita la nostra adorazione se non per l'unione col Verbo, che non può essere oggetto se non del solo spirito.

È assolutamente necessario che chi vuole diventare saggio e felice sia pienamente convinto e come penetrato di quanto ho detto. Non basta che mi creda sulla parola, né che ne sia persuaso dal fulgore di una luce fugace: deve saperlo attraverso mille esperienze e mille dimostrazioni incontestabili; bisogna che queste verità siano scritte nel suo spirito a caratteri indelebili e che gli siano presenti in tutti i suoi studi e in tutte le altre occupazioni della sua vita.

Coloro che si sobbarcheranno a leggere con una certa attenzione l'opera che ora viene offerta al pubblico, assumeranno, se

[19] «Dobbiamo chiamare divina quell'autorità che non solo trascende ogni umana facoltà nelle manifestazioni sensibili, ma guidando l'uomo stesso gli mostra fino a che punto si è avvilita per amor suo, e gli ingiunge di non restare prigioniero dei sensi per cui quelle cose appaiono mirabili, ma di innalzarsi all'intelletto mostrando a un tempo quante cose essa possa quaggiù, perché le abbia fatte, e in che scarso conto le tenga (Aug., 2, *De ord.*, 9 [P.L. 32, 1007-1008])».

[20] «Anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ormai non lo conosciamo più secondo la carne (*2 ad Cor.* [V, 16])».

[21] *Tr. in Joan.*, 27 [P.L. 35, 1615-1621; in particolare cap. 11].

non m'inganno, questa disposizione spirituale. Qui si dimostra infatti in più modi che i nostri sensi, la nostra immaginazione, le nostre passioni, ci sono interamente inutili per scoprire la verità e il nostro bene; che, al contrario, ci abbagliano e ci seducono in tutte le occasioni; e, in genere, che tutte le conoscenze trasmesse allo spirito dal corpo, o da movimenti che avvengono nel corpo, sono false e confuse in rapporto agli oggetti che rappresentano, pur essendo utilissime alla conservazione del corpo e dei beni relativi ai corpi.

Si combattono parecchi errori e soprattutto quelli che hanno più larga diffusione o che sono causa di un maggior disordine mentale e si fa vedere come quasi sempre siano conseguenze dell'unione dello spirito col corpo. In più luoghi si pretende di far sentire allo spirito il suo stato di asservimento e la dipendenza in cui si trova da tutte le cose sensibili perché si risvegli dal suo torpore e faccia qualche sforzo per liberarsi.

Non ci si contenta di una semplice esposizione dei nostri errori, si spiega anche, in parte, la natura dello spirito. Per esempio, non ci si ferma a enumerare per esteso tutti gli errori particolari dei sensi o dell'immaginazione, ma ci si sofferma soprattutto sulle loro cause. Si mostra con una visione d'insieme, spiegando tali facoltà e gli errori generali in cui si cade, un numero per così dire infinito di errori particolari in cui si può cadere. Quindi il soggetto di quest'opera è lo spirito dell'uomo nella sua totalità. Lo si considera in se stesso, in rapporto ai corpi, in rapporto a Dio. Si esamina la natura di tutte le sue facoltà; si additano gli usi che se ne devono fare per evitare l'errore. Infine si spiega la maggior parte delle cose che si sono ritenute utili per progredire nella conoscenza dell'uomo.

La più bella, la più gradevole, la più necessaria di tutte le nostre conoscenze è senza dubbio la conoscenza di noi stessi. Fra tutte le scienze umane, la scienza dell'uomo è la più degna dell'uomo. Tuttavia non è né la più coltivata né la più compiuta che noi abbiamo: la comune degli uomini la trascura del tutto. Fra coloro medesimi che se la pretendono sul piano scientifico, ce ne sono pochissimi che ci si applichino e molti meno che ci si applichino con successo. La maggior parte di quelli che tra la gente passano per uomini istruiti non vedono se non in modo molto confuso la differenza essenziale tra lo spirito e il corpo. Lo stesso

sant'Agostino, che ha distinto tanto bene questi due enti, confessa di non essere riuscito per un pezzo a coglierla[22]; e, per quanto si debba riconoscere che ha spiegato le proprietà dell'anima e del corpo meglio di quanti lo hanno preceduto e di quanti sono venuti dopo, fino ai tempi nostri, sarebbe tuttavia auspicabile che non avesse attribuito ai corpi da cui siamo circondati tutte le qualità sensibili da noi apprese per loro mezzo; perché infine queste non sono chiaramente incluse nell'idea che egli aveva della materia. Quindi si può affermare con una certa sicurezza che la differenza tra lo spirito e il corpo si conosce con sufficiente chiarezza solo da qualche anno[23].

Gli uni immaginano di conoscer bene la natura dello spirito. Molti altri sono persuasi che sia impossibile saperne nulla. I più, infine, non vedono a che serva una tale conoscenza e perciò la disprezzano. Ma tutte queste opinioni tanto comuni derivano più dall'immaginazione e dall'inclinazione degli uomini che non da una chiara e distinta prospettiva del loro spirito. Costa loro uno spiacevole sforzo rientrare in se stessi per riconoscere in sé le proprie debolezze e le proprie tare, e si compiacciono nelle ricerche che escono dal comune e in tutte le scienze in qualche modo brillanti. Sempre proiettati al di fuori, non si accorgono del disordine che travaglia il loro io. Credono di star bene perché non hanno il sentimento di sé. Trovano persino da ridire su quelli che, conoscendo la propria malattia, ricorrono alle medicine; dicono che si ammalano perché cercano di guarirsi.

Ma questi grandi geni che penetrano i segreti più riposti della natura, che si elevano con lo spirito fino ai cieli, che scendono fino agli abissi, dovrebbero ricordarsi di ciò che sono. Forse questi grandi oggetti riescono solo ad abbagliarli. Per attingere tante cose lo spirito deve uscire da sé; ma non può uscirne senza disperdersi.

Gli uomini non sono nati per diventare astronomi o chimici; per passare tutta la vita attaccati a un cannocchiale o a un fornello e per trarre poi delle conclusioni abbastanza inutili dalle loro laboriose osservazioni. Voglio ammettere che un astronomo abbia

[22] *Conf.*, l. 4, cap. 5 [IV, 15; P.L. 32, 703-704].

[23] [Evidente riferimento a Cartesio e alla distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*.]

scoperto per primo delle terre, dei mari, delle montagne nella luna; che si sia accorto per primo delle macchie che girano attorno al sole e che ne abbia calcolato esattamente i movimenti[24]. Voglio ammettere che un chimico abbia infine scoperto il segreto di fissare il mercurio o di produrre quell'alcahest con cui Vanhelmont[25] si vantava di dissolvere tutti i corpi: con questo, che cos'hanno guadagnato in fatto di saggezza e di felicità? forse ne hanno ricavato una certa fama tra la gente; ma, se ci hanno riflettuto, questa fama è servita solo a ribadire le loro catene.

Gli uomini possono considerare l'astronomia, la chimica, e quasi tutte le altre scienze come divertimenti leciti a una persona dabbene, ma non devono lasciarsi ingannare dal loro splendore né preferirle alla scienza dell'uomo. Infatti, benché l'immaginazione annetta una certa idea di grandezza all'astronomia, in quanto questa scienza considera oggetti grandi, fulgidi, infinitamente al disopra di tutto ciò che sta attorno a noi, lo spirito non deve inchinarsi ciecamente a quest'idea: deve farsene giudice e padrone spogliandola di quel fasto sensibile che fa colpo sulla ragione. Lo spirito deve giudicare di tutte le cose secondo i suoi lumi interiori, senza dare ascolto alla falsa e confusa testimonianza dei sensi e dell'immaginazione; se esamina alla pura luce della verità che lo illumina tutte le scienze umane, si può affermare senza timore di smentita che le disprezzerà quasi tutte; e terrà in maggior pregio di tutte le altre insieme la scienza che c'insegna che cosa siamo.

Vogliamo dunque esortare quelli che hanno un qualche amore per la verità a giudicare del contenuto di quest'opera secondo le risposte che riceveranno dal sovrano maestro di tutti gli uomini dopo averlo interrogato in base a matura riflessione, piuttosto che informarli preventivamente con gran discorsi che potrebbero forse scambiare per luoghi comuni o per frivoli ornamenti di una prefazione. Se poi si persuadono che il tema è degno della loro attenzione e del loro studio, ancora, sono pregati di non giudicare il contenuto dell'opera dalla forma felice o meno dell'espressione,

[24] [Galileo Galilei.]

[25] [Johan Baptist Van Helmont (1577-1644), naturalista e chimico belga, seguace di Paracelso.]

ma di rientrare sempre in se stessi per ascoltare le decisioni che devono seguire e secondo cui devono giudicare.

Persuasi come siamo[26] che gli uomini non possono insegnare agli uomini e che i nostri ascoltatori imparano le verità che facciamo risuonare ai loro orecchi solo se, nello stesso istante, colui che ce le ha rivelate le manifesta al loro spirito, ci troviamo inoltre costretti ad avvertire chi sarà disposto a leggere quest'opera di non crederci sulla parola per simpatia, e di non rifiutare ciò che diciamo per il motivo opposto. Infatti, pur ritenendo di non aver affermato nulla di nuovo se non dopo essercene convinti in seguito a seria riflessione, saremmo molto spiacenti se gli altri si contentassero di ricordare e di accogliere i nostri punti di vista senza penetrarli e se cadessero in qualche errore o per averli fraintesi o perché noi ci siamo sbagliati.

L'orgoglio di certi dotti che vogliono essere creduti sulla parola ci sembra insopportabile. Trovano a ridire se s'interroga Dio dopo che si sono pronunciati loro perché loro non lo interrogano. Si irritano appena ci si oppone alle loro opinioni e vogliono assolutamente che si preferiscano le tenebre della loro immaginazione alla pura luce della verità che illumina lo spirito.

Grazie a Dio, siamo ben lontani da questo modo di agire, anche se spesso ce lo attribuiscono. Guardiamo agli autori che ci hanno preceduto soltanto come a dei *pedagoghi*; saremmo pertanto molto ingiusti e molto vani se pretendessimo di essere ascoltati alla stregua di dottori e di maestri. Chiediamo, sì, che si creda ai fatti e alle esperienze da noi riferiti, in quanto si tratta di cose che non s'imparano affisando lo spirito nella sovrana e universale ragione; ma per tutte le verità che si scoprono nelle idee vere delle cose, che ci vengono rappresentate dalla verità eterna nel più intimo segreto della nostra ragione, avvertiamo espressamente che il nostro punto di vista non va considerato decisivo; non rite-

[26] «Non dovete credere che un uomo possa imparare qualcosa da un altro uomo. Col suono della nostra voce possiamo richiamar l'attenzione, ma se manca chi insegni dal di dentro il nostro è vano rumore (Aug., *In* [*I*] *Joan.* [T. III, 13; P.L. 35, 2004])».

«Ascoltare dipende da me, ma da chi dipende l'intendere? Qualcuno ha parlato anche al vostro cuore, ma voi non lo vedete. Se avete inteso, fratelli, si è parlato anche al vostro cuore. L'intelligenza è un dono di Dio (Aug., *In Joan. tract.* 40 [cap. 5; P.L. 35, 1688])».

niamo infatti colpa di poco conto mettersi a confronto con Dio e regnare così sugli spiriti[27].

La ragione più importante per cui ci auguriamo nel modo più vivo che chi leggerà quest'opera ci s'immerga quanto più a fondo può deriva dal desiderio di essere corretti circa gli eventuali errori da noi commessi: non immaginiamo infatti di essere infallibili. Si è così strettamente legati al corpo, se ne dipende tanto, che a buon diritto si teme di non aver sempre distinto debitamente il confuso rumoreggiare di cui esso riempie l'immaginazione dalla pura voce della verità che parla allo spirito.

Se a parlare ci fosse soltanto Dio e se si giudicasse soltanto in base a ciò che si sente, si potrebbero forse usare le parole di Gesù Cristo[28]: «Giudico secondo ciò che ascolto e il mio giudizio è giusto e veritiero». Ma abbiamo un corpo che parla più forte dello stesso Dio e questo corpo non dice mai la verità. Abbiamo un amor proprio che altera le parole di colui che dice sempre la verità. Abbiamo un orgoglio che ci fa arditi a giudicare senza attendere i responsi della verità, i soli in base a cui si deve giudicare. Infatti la causa principale dei nostri errori sta nel fatto che i nostri giudizi si spingono oltre i limiti entro cui la nostra mente vede con chiarezza. Prego dunque coloro a cui Dio farà conoscere i miei errori di rimettermi sul retto cammino perché quest'opera, da me offerta solo come un tentativo il cui soggetto merita bene l'attento impegno degli uomini, possa un po' alla volta perfezionarsi.

All'inizio c'era solo il desiderio di istruirsi, d'imparare a pensare rettamente e ad esporre con chiarezza le cose pensate; ma poiché taluni credevano all'utilità di pubblicare il lavoro ci siamo lasciati convincere dalle loro ragioni tanto più volentieri perché una delle più importanti si accordava col nostro desiderio di essere utili a noi stessi. Il vero modo – dicevano – di istruirsi pienamente su qualche cosa, consiste nel proporre a coloro che se ne intendono le proprie opinioni in proposito. Ne resta stimolata la nostra e la loro attenzione. Talvolta hanno modi di vedere diversi

[27] Vedi il *De Magistro* [cap. 14; P.L. 32, 1219-1220] di sant'Agostino. «Non credere di essere tu la luce (Aug. *Enarr. in Ps.* [25, 11; P.L. 36, 193])».

«La luce non mi viene da me, ma solo in te siamo partecipi della luce (*De verbis Domini*, Ser. 8 [Serm. 67, cap. 5; P.L. 38, 437])».

[28] *Sicut audio sic judico, et judicium meum justum est, quia non quaero voluntatem meam* (Joan., cap. 5, 30).

e scoprono verità diverse dalle nostre; talvolta fanno progredire scoperte che si erano trascurate per pigrizia o che si erano lasciate lì per mancanza di coraggio e di vigore.

È con questa prospettiva, della mia particolare utilità e di quella di altri, che mi arrischio a far di me un autore. Ma per non vanificare le mie speranze dirò che, a mio parere, non si deve partire da un netto rifiuto se si trovano cose che urtano le opinioni correnti, accettate nel corso di tutta una vita, generalmente approvate da tutti gli uomini e in tutte le epoche. Il mio principale intento è di smantellare gli errori più generalmente diffusi. Se gli uomini fossero molto illuminati, l'approvazione generale sarebbe un argomento; ma è tutto il contrario. Teniamoci dunque per avvertiti, una volta per tutte, che solo la ragione deve presiedere al giudizio di tutte le opinioni umane che non hanno rapporto con la fede: in materia di fede solo Dio ci istruisce in maniera affatto diversa da quella con cui ci fa conoscere le cose naturali. Perché la nostra ragione sia meglio illuminata dobbiamo rientrare in noi stessi e accostarci alla luce che vi risplende senza posa. Bisogna evitare con cura tutte le sensazioni troppo vive, tutte quelle emozioni dell'anima che assorbono le capacità della nostra debole intelligenza. Basta infatti, a volte, il più tenue rumore, il minimo bagliore, per offuscare l'occhio dello spirito: evitare tutte queste cose è opportuno, anche se non assolutamente necessario. E se, nonostante tutti i nostri sforzi, non si riesce a resistere alla continua influenza che il nostro corpo e i pregiudizi della nostra infanzia esercitano sulla nostra immaginazione, per ottenere ciò che le nostre forze non possono attingere[29] è necessario ricorrere alla preghiera, senza smettere tuttavia di opporre resistenza ai propri sensi: questa infatti deve essere la costante occupazione di chi, secondo l'esempio di sant'Agostino, nutre un grande amore per la verità. «In nessun modo si può resistere ai sensi, come è nostra sacrosanta regola, se si indulga ai sanguinosi colpi che ci vengono da loro» (*Ad Nebridium*, *Ep.* 7 [VII, III, 7, P.L. 33, 71]).

La partizione di quest'opera si troverà nel quarto capitolo.

[29] «Chi non riesce a vedere questo, preghi ed operi in modo da meritare di riuscirvi, e non chieda aiuto alla dialettica umana per intendere ciò che non intende, ma si volga a Dio Salvatore per riuscire là dove [ora] non riesce (*Ep.* 112, c. 12 [147, cap. 12, § 29; P.L. 33, 610])».

«E per intendere si rivolga supplice a colui che accende il lume della mente (*Contra Ep. fundam.*, c. 33 [38; P.L. 42, 204; nel testo, *attende ut intelligas*])».

Avvertenza relativa a quest'ultima edizione

Credo di dover avvertire il lettore che questa è la più esatta e la più ampia fra tutte le edizioni che si sono fatte, a Parigi e altrove, de *La ricerca della verità*. Infatti, oltre a essermi servito dell'edizione precedente, che era la migliore di tutte, vi ho anche aggiunto parecchi chiarimenti nei punti dove mi sembrava che fossero in qualche modo richiesti. Poiché nel sedicesimo *eclaircissement* avevo espresso un parere opposto a quello di Descartes a proposito della materia sottile[1], ho ritenuto di dovermi soffermare di più a spiegare ciò che ne penso perché mi sembra evidente che qui sta la soluzione di parecchie difficoltà relative agli effetti più generali della natura. L'ho messo in risalto con numerosi esempi in ciò che ho aggiunto al sedicesimo *eclaircissement*. Alla fine dell'opera ho anche aggiunto una specie di sommario d'ottica, perché l'*eclaircissement* non risultasse troppo lungo creando una cesura rispetto al seguito. Avverto che per capire con esattezza ciò che dico degli errori della vista è necessario che, almeno chi ignora la costituzione dell'occhio e il suo funzionamento nel vedere gli oggetti, legga quest'ultimo *eclaircissement*, prima, o al tempo stesso, di ciò che dico degli errori della vista nel primo libro. Forse anche

[1] [Sulla materia sottile in Cartesio, oggetto di vivace polemica nel *XVI^e^ Eclaircissement*, Malebranche si sofferma a lungo nel libro VI della presente opera (vedi VI, II, 9 e relative note).]

quelli che hanno studiato l'ottica v'impareranno qualcosa che li compenserà della fatica della lettura.

Poiché le altre mie opere sono molto legate a *La ricerca della verità*, sarebbe piuttosto inutile farvi ulteriori aggiunte; spero infatti che chi leggerà volentieri gli altri miei scritti, da me citati in margine a questo disegno, vi troverà le delucidazioni che può desiderare su questo, e anche parecchie verità di grandissima importanza. Impossibile dire e chiarire tutto nello stesso tempo, perché le verità sono troppo legate tra di loro: per voler troppo chiarire si farebbe confusione su tutto. Nella lettura dell'opera, pertanto, si troveranno ancora talune oscurità e taluni equivoci, imputabili a me e al lettore. Ma l'attenzione, l'equità, la capacità che abbiamo di sospendere il nostro giudizio finché non si raggiunge l'evidenza, possono rimediare a tutto, perché la verità si concepisce con chiarezza, mentre il falso è assolutamente incomprensibile.

Dato che i miei libri sono comparsi in parecchie edizioni diverse, per la maggior parte difettose e molto scorrette, su cui tuttavia ci si è basati per traduzioni in lingua straniera, mi credo tenuto ad avvertire che, fra quante ne conosco, le più esatte dal punto di vista del significato (non parlo infatti degli errori che non lo alterano e che il lettore può correggere, come quelli di punteggiatura, ortografia e simili), sono: le *Conversations chrétiennes* nell'edizione di Parigi del 1702; il *Traité de la Nature et de la Grâce* nell'ultima edizione pubblicata quest'anno a Rotterdam; il *Traité de morale* stampato a Lione nel 1707; le *Méditations chrétiennes*, stampate pure a Lione nel 1707; le *Réponses à M. Arnauld*[2] uscite a Parigi nel 1709; gli *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion* usciti a Parigi nel 1711; il *Traité de l'amour de Dieu* e il seguito usciti a Lione nel 1707. Ho indicato queste opere secondo l'ordine cronologico di composizione perché chi vuole leggerle e darne un giudizio segua quest'ordine e spieghi con quelle che ho composto per ultime quanto di oscuro può accadergli di trovare nelle prime.

Tutti questi libri si trovano da Michel David, a Parigi, Quay des Augustins, à la Providence.

[2] [*Recueil de toutes les Réponses du père Malebranche prêtre de l'Oratoire à Monsieur Arnauld docteur de Sorbonne*, Paris 1709 (*O.C.*, tomi VI-VII e VIII-IX).]

Libro primo

I sensi

CAPITOLO PRIMO

I. Natura e proprietà dell'intelletto – II. Natura e proprietà della volontà. Che cos'è la libertà

L'errore è la causa della miseria umana; è il cattivo principio che ha generato il male nel mondo; per opera sua nascono e perdurano nell'anima nostra tutti i mali che ci affliggono; solo applicandoci seriamente ad evitare l'errore possiamo sperare in una salda ed autentica felicità.

Le Sacre Scritture c'insegnano che la miseria degli uomini dipende solo dal peccato e dal delitto; ma essi non sarebbero né peccatori né criminali se non si rendessero schiavi del peccato consentendo all'errore.

Pertanto, se è vero che l'errore è all'origine della miseria umana, è senz'altro giusto che gli uomini facciano uno sforzo per liberarsene. Certamente il loro sforzo, anche se non risulterà così efficace come potrebbero desiderare, non sarà né inutile né privo di ricompensa. Pur non diventando infallibili, s'inganneranno molto di meno; pur non liberandosi del tutto dai loro guai, per lo meno, ne eviteranno qualcuno. Non si deve sperare, in questa vita, una compiuta felicità, perché quaggiù non si deve pretendere all'infallibilità, ma, senza posa, bisogna lottare per non ingannarsi, poiché senza posa si desidera di liberarsi dalle proprie miserie.

In una parola: come si desidera ardentemente una fortuna senza sperarci, così si deve tendere con tutte le proprie forze all'infallibilità senza pretendere di raggiungerla.

Non dobbiamo immaginare che la ricerca della verità comporti grande travaglio: basta prestare attenzione alle idee chiare che ciascuno trova in se stesso e attenersi con esattezza ad alcune regole che darò in seguito[1]. Il rigore mentale quasi non implica fatica: non è quella schiavitù che l'immaginazione prospetta; se ci propone qualche difficoltà iniziale, non tardiamo a riceverne soddisfazioni che ci compensano largamente dei nostri sforzi; perché, in fin dei conti, solo il rigore mentale fa risplendere la luce e ci svela la verità.

Ma invece di attardarci a preparare lo spirito dei lettori, che è molto più giusto ritenere spontaneamente abbastanza portati alla ricerca della verità, esaminiamo le cause e la natura dei nostri errori; e poiché il metodo che esamina le cose considerandole nel loro nascere e nella loro origine comporta più ordine e più luce e le fa conoscere più a fondo degli altri, cerchiamo di servircene qui.

I. *Natura e proprietà dell'intelletto*

Lo spirito dell'uomo, non essendo né materiale né esteso, è senza dubbio una sostanza semplice, indivisibile, senza nessuna composizione di parti; tuttavia ci si distinguono abitualmente due facoltà, *intelletto* e *volontà*, che bisogna cominciare con l'analizzare perché ognuno dei due termini venga ad esprimere una nozione esatta: infatti, a quel che pare, le nozioni o le idee che si hanno di queste due facoltà, non sono né abbastanza chiare né abbastanza distinte.

Ma, trattandosi di idee molto astratte e che non cadono sotto l'immaginazione, sembra opportuno esprimerle in rapporto alle proprietà che convengono alla materia, le quali, facili da immaginarsi, renderanno più distinte ed anche più familiari le nozioni che vanno legate ai due termini, *intelletto* e *volontà*. Bisognerà soltanto tener conto del fatto che questi rapporti tra spirito e materia non sono del tutto esatti e che il paragone tra le due cose si pro-

[1] Libro sesto [p. 2ª, cap. I].

pone soltanto di rendere lo spirito più attento e di dare agli altri quasi la sensazione di ciò che si vuol dire.

La materia o estensione ha in sé due proprietà o facoltà. La prima è quella di ricevere diverse figure; la seconda consiste nella capacità di essere mossa. Del pari lo spirito dell'uomo racchiude due facoltà; la prima, che è l'*intelletto*, è quella di ricevere parecchie idee, ossia di aver coscienza di parecchie cose; la seconda, che è la *volontà*, è quella di ricevere parecchie *inclinazioni*, ossia di volere cose diverse. Cominceremo col chiarire i rapporti che sussistono fra la prima delle due facoltà proprie della materia, e la prima di quelle proprie dello spirito.

L'estensione è capace di ricevere due tipi di figure. Le une soltanto esteriori, come la rotondità in un pezzo di cera; le altre, interne, come quelle proprie di tutte le particelle che compongono la cera; perché, non c'è dubbio, tutte le particelle di cui si compone un pezzo di cera hanno figure molto diverse da quelle di cui si compone un pezzo di ferro. Chiamo dunque semplicemente *figura* quella esteriore, e *configurazione* la figura interna, che è necessaria a tutte le parti di cui la cera si compone perché sia quello che è.

Del pari si può dire che le percezioni che l'anima ha delle idee sono di due tipi. Le prime, che chiamiamo percezioni pure, sono, per così dire, superficiali rispetto all'anima: non la penetrano e non la modificano sensibilmente. Le seconde, che chiamiamo sensibili, la penetrano più o meno vivamente. Tali sono il piacere e il dolore, la luce e i colori, i sapori, gli odori, ecc. Infatti faremo vedere in seguito che le sensazioni altro non sono se non modi di essere dello spirito; perciò le chiamerò *modificazioni* dello spirito.

Anche le inclinazioni dell'anima si potrebbero chiamare sue *modificazioni*. Infatti, poiché evidentemente l'inclinazione della volontà è una maniera d'essere dell'anima, si potrebbe chiamarla *modificazione* dell'anima; come, essendo il movimento nei corpi una maniera d'essere dei medesimi corpi, si potrebbe dire che il movimento è una *modificazione* della materia. Tuttavia non chiamo modificazioni né le inclinazioni della volontà né i movimenti della materia perché queste inclinazioni e questi movimenti, di solito, hanno rapporto con qualcosa di esterno; infatti le inclinazioni hanno rapporto col bene e i movimenti con qualche corpo estraneo. Ma le figure e le configurazioni dei corpi, nonché le sen-

sazioni dell'anima, non hanno alcun rapporto necessario con l'esterno. Infatti, come una figura è rotonda quando tutte le parti esterne di un corpo sono equidistanti da una sua parte chiamata centro, senza rapporto alcuno coi corpi esterni, così tutte le sensazioni di cui siamo capaci potrebbero sussistere senza che vi fosse oggetto alcuno fuori di noi. Come proveremo altrove, il loro essere non implica un necessario rapporto coi corpi che sembrano causarle; esse altro non sono se non l'anima modificata in questa o quella maniera; sicché sono propriamente le *modificazioni* dell'anima. Mi sia dunque concesso di chiamarle così per spiegarmi.

La prima e più importante analogia fra la facoltà della materia di ricevere diverse *figure* e diverse *configurazioni* e quella dell'anima di ricevere diverse *idee* e diverse *modificazioni* consiste nel fatto che, come nei corpi è completamente passiva e non implica alcuna azione la facoltà di ricevere figure diverse e configurazioni diverse, così nello spirito è completamente passiva e non implica alcuna azione la facoltà di ricevere diverse idee e diverse modificazioni[2]; chiamo *intelletto* questa facoltà o capacità dell'anima di ricevere tutte queste cose.

Di qui dobbiamo concludere che, ad aver coscienza ossia a conoscere, è l'intelletto, poiché è il solo che riceva le idee delle cose; infatti, per l'anima, aver coscienza di un oggetto e ricevere l'idea che lo rappresenta sono tutt'uno. Ed è l'intelletto che avverte le modificazioni dell'anima, che le sente, poiché con questo termine *intelletto* intendo la facoltà passiva dell'anima per cui essa riceve tutte le diverse modificazioni di cui è capace: per l'anima è lo stesso ricevere la maniera d'essere che si chiama dolore e accorgersi del dolore, sentirlo, poiché non può ricevere il dolore se non avvertendolo. Se ne può concludere che è l'intelletto a immaginare gli oggetti assenti e a sentire quelli presenti e che i *sensi* e l'*immaginazione* altro non sono se non l'intelletto che ha coscienza degli oggetti mediante gli organi del corpo, come chiariremo in seguito.

[2] [Cfr. la lettera di Descartes a Meslands, 2 maggio 1644 (AT, IV, 113), dove il ricevere questa o quell'idea è considerato una passività da parte dell'anima, come per la cera ricevere un'impronta, mentre solo la volontà apparterrebbe alla sfera dell'azione.]

Ora, poiché quando si sente dolore o altro lo si avverte di solito attraverso gli organi dei *sensi*, gli uomini dicono abitualmente che sono i sensi ad avvertirlo, senza sapere con esattezza cosa intendono col termine sensi. Pensano vi sia una facoltà distinta dall'anima che rende l'anima o il corpo capace di sentire perché credono gli organi di senso veramente partecipi delle nostre percezioni. Immaginano che il corpo aiuti talmente lo spirito a sentire da credere che se lo spirito fosse separato dal corpo non potrebbe mai sentire nulla. Ma si tratta sempre di opinioni dettate da un preconcetto e dal fatto che, nella nostra condizione, come spiegheremo più diffusamente in seguito, non abbiamo mai alcuna sensazione senza il sussidio degli organi di senso.

Noi diremo che i sensi sentono per attenerci al linguaggio corrente; ma con la parola *sensi* intendiamo soltanto la facoltà passiva dell'anima di cui abbiamo parlato or ora, ossia, come spiegheremo altrove, l'intelletto che ha coscienza di qualcosa in occasione di quel che accade negli organi del suo corpo, secondo la legge della natura.

L'altra analogia tra la facoltà passiva dell'anima e quella della materia consiste nel fatto che, come la materia non subisce veri e propri mutamenti per via del mutamento che si verifica nella figura – per esempio, voglio dire, come la cera non muta in modo apprezzabile per il fatto di essere rotonda o quadrata – così lo spirito non subisce un mutamento considerevole per la varietà delle sue idee quando, per esempio, riceve l'idea di un quadrato o di un circolo scorgendo un quadrato o un circolo.

Inoltre, come si può dire che la materia subisce mutamenti notevoli quando perde la configurazione propria delle parti della cera per ricevere quella che è propria del fuoco e del fumo tramutandosi in fuoco ed in fumo, così si può dire che l'anima subisce mutamenti molto notevoli quando cambia modificazioni e soffre dolore dopo aver sentito piacere. Dobbiamo concluderne che le percezioni pure stanno all'anima press'a poco come le figure alla materia; e che le configurazioni stanno alla materia press'a poco come le sensazioni stanno all'anima. Ma non si deve immaginare che il paragone sia esatto: lo propongo soltanto per rendere accessibile il significato della parola *intelletto*; spiegherò nel terzo libro la natura delle idee.

II. *Natura e proprietà della volontà; la libertà*

L'altra facoltà della materia consiste nella capacità di ricevere parecchi *movimenti*; mentre l'altra facoltà dell'anima consiste nella capacità di ricevere parecchie *inclinazioni*. Paragoniamo queste *facoltà*.

L'Autore della natura, com'è la causa universale di tutti i *movimenti* che si verificano nella materia, è anche la causa generale di tutte le *inclinazioni* naturali che sono negli spiriti; e come tutti i movimenti seguono la linea retta, a meno che non trovino cause estranee e particolari a determinarli e a mutarli in curvilinei ostacolandoli, così tutte le inclinazioni che ci vengono da Dio sono rette e non potrebbero avere altro fine all'infuori del possesso del bene e della verità, se non ci fosse una causa estranea a determinare l'impulso della natura verso fini cattivi. La causa di tutti i nostri mali, che corrompe tutte le nostre inclinazioni, è questa causa estranea.

Per capirla bene bisogna sapere che c'è una notevolissima differenza tra l'impulso o movimento che l'Autore della natura imprime alla materia, e l'impulso o movimento verso il bene in generale che il medesimo autore della natura imprime senza posa allo spirito. La materia, infatti, è tutta priva d'azione: non possiede forza alcuna per arrestare il suo movimento né per determinarlo o deviarlo da un lato piuttosto che da un altro. Il suo movimento, come s'è detto or ora, si svolge sempre in linea retta e, quando trova impedimento a continuare così, descrive una linea circolare, la più grande possibile, e quindi la più prossima alla retta; perché è Dio a imprimerle il movimento e a regolarne la determinazione. Non così la volontà[3]; in un certo senso si può dire che essa agisce, in quanto la nostra anima può determinare diversamente l'inclinazione o l'impulso che Dio le dà. Infatti, benché non possa arrestare quest'impulso, può in qualche modo farlo andare nella direzione che vuole e quindi causare tutte le sregolatezze che si trovano nelle sue inclinazioni e tutte le miserie che sono conseguenze necessarie e certe del peccato.

Sicché con la parola *volontà*, o capacità dell'anima di amare beni diversi, io mi propongo di designare l'*impulso o movimento*

[3] Vedi *Eclaircissements* [I].

naturale che *ci porta verso il bene indeterminato inteso in generale*, e con la parola *libertà* intendo esclusivamente indicare *la forza che lo spirito ha di deviare un tale impulso verso gli oggetti che ci piacciono, facendo così in modo che le nostre inclinazioni naturali si propongano come fine qualche oggetto particolare*, mentre prima, vaghe e indeterminate, si orientavano verso il bene in generale, cioè universale, ossia verso Dio, che è il solo bene universale, perché è il solo che racchiuda in sé ogni bene.

Di qui è facile rendersi conto che le inclinazioni naturali, pur essendo volontarie, non sono tuttavia libere della libertà d'indifferenza di cui parlo, che racchiude la capacità di volere o di non volere, oppure di volere il contrario di ciò a cui le nostre inclinazioni naturali ci portano. Infatti, benché si ami il bene in generale volontariamente e liberamente, cioè senza costrizione, poiché non si può amare se non attraverso la volontà, ed è contraddittorio ammettere che questa possa in nessun caso subir costrizione; non lo si ama tuttavia liberamente, nel senso or ora esposto, in quanto non è in potere della nostra volontà rinunciare al desiderio di essere felici.

Ma va messo in rilievo che lo spirito, considerato nel suo essere spinto verso il bene in generale, non può determinare il suo movimento verso un bene particolare se, il medesimo spirito, considerato come capace di idee, non conosce questo bene particolare. Voglio dire, per servirmi dei termini correnti, che la volontà è una potenza cieca, capace di volgersi solo alle cose che l'intelletto le rappresenta. Dimodoché la volontà non può determinare diversamente il proprio impulso verso il bene e tutte le proprie inclinazioni naturali se non imponendo all'intelletto di rappresentarle qualche oggetto particolare[4]. La forza che la nostra anima ha di determinare le sue inclinazioni racchiude dunque necessariamente quella di poter volgere l'intelletto verso gli oggetti che le piacciono.

Rendo evidente con un esempio quanto ho detto della volontà e della libertà. Una persona si rappresenta una dignità come un bene che può sperare: subito la sua volontà vuole questo bene; lo spirito cioè è portato verso questa dignità dall'impulso [*impres-*

[4] Vedi *Eclaircissements* [II].

sion] che riceve senza posa verso il bene indeterminato e universale; ma poiché essa non è il bene universale e non è considerata come tale da una conoscenza chiara e distinta della mente (la mente infatti non vede mai con chiarezza ciò che non è) il nostro *impulso* verso il bene universale non è completamente bloccato da questo bene particolare. Lo spirito è in moto per spingersi più oltre: non ama questa dignità necessariamente o invincibilmente: è libero nei suoi riguardi. Ora, la sua *libertà* consiste in questo: non essendo pienamente convinto che una tale dignità racchiuda tutto il bene che egli è capace di amare, può sospendere il suo giudizio e il suo amore; poi, come spiegheremo nel terzo libro, può per la propria unione con l'essere universale, dove ogni bene è racchiuso, pensare ad altre cose, e quindi amare altri beni. Può infine paragonare tutti i beni, amarli secondo la loro gerarchia, in proporzione di quanto lo meritano, e riportarli a quel bene che tutti li racchiude e che solo è degno di segnare il confine del nostro amore, in quanto è il solo ad aver la capacità di appagare tutta la nostra capacità d'amare.

Per la conoscenza della verità le cose stanno press'a poco come per l'amore del bene. Amiamo la conoscenza della verità come il godimento del bene per un impulso naturale che, come quello che ci porta verso il bene, non è invincibile: valgono a renderlo invincibile solo l'evidenza o una perfetta e completa conoscenza dell'oggetto. Nei nostri giudizi errati siamo tanto liberi quanto nei nostri amori incomposti, come mostreremo nel prossimo capitolo.

CAPITOLO SECONDO

I. Giudizi e ragionamenti – II. Loro dipendenza dalla volontà – III. Quale uso si deve fare della propria libertà in rapporto ad essi – IV. Due regole generali per evitare l'errore e il peccato – V. Riflessioni necessarie su queste regole

I. *Giudizi e ragionamenti*

Ci sarebbero elementi sufficienti per concludere da quanto si è detto nel capitolo precedente che l'intelletto non giudica mai poiché si limita a prender coscienza, o che i suoi giudizi, e persino i

suoi ragionamenti, si riducono a pure percezioni; che solo la volontà giudica in senso proprio, dando il suo assenso a ciò che l'intelletto le rappresenta e lì volontariamente acquietandosi; e che quindi essa sola ci fa precipitare nell'errore. Ma queste cose richiedono una spiegazione più diffusa.

Dico dunque che, da parte dell'intelletto, la differenza tra una semplice percezione, un giudizio e un ragionamento si riduce a questo: l'intelletto ha coscienza di una cosa semplice, senza rapporto ad alcunché, attraverso una semplice percezione; ha coscienza dei rapporti tra due o più cose nei giudizi; infine, ha coscienza dei rapporti che sussistono tra i rapporti delle cose nei ragionamenti; sicché tutte le *operazioni*[5] dell'intelletto sono soltanto *pure percezioni*.

Quando, per esempio, si ha coscienza di 2 per 2 o di 4, si tratta solo di una *semplice percezione*. Quando si giudica che 2 per 2 fa 4, o che 2 per 2 non fa 5, ancora, l'intelletto non fa che aver coscienza del rapporto di uguaglianza che sussiste tra 2 per 2 e 4, o del rapporto di disuguaglianza tra 2 per 2 e 5. Quindi il *giudizio* da parte dell'intelletto si riduce alla *percezione del rapporto che sussiste tra due o più cose. Ma* il *ragionamento* è la percezione del rapporto che sussiste, non fra due o più cose – allora sarebbe un giudizio – bensì *la percezione del rapporto che sussiste fra due o più rapporti esistenti fra due o più cose*. Quindi, quando concludo che, 4 essendo meno di 6, 2 per 2, essendo uguale a 4, è per conseguenza minore di 6, non solo ho coscienza del rapporto di disuguaglianza tra 2 per 2 e 6 – perché allora sarebbe solo un giudizio – ma del rapporto di disuguaglianza fra il rapporto di due per 2 con 4 e il rapporto fra quattro e 6; e questo è un ragionamento. L'intelletto non fa dunque che prender coscienza dei rapporti tra idee; questi rapporti, quando sono chiari, si esprimono, a loro volta, con idee chiare; infatti, per esempio, il rapporto di 6 a 3 è uguale a 2 e si esprime con 2. E, come si è detto, è soltanto la volontà a giudicare e ragionare accettando volontariamente ciò che l'intelletto le rappresenta.

[5] Qui sono costretto a servirmi del linguaggio usuale. A tempo debito si vedrà che queste operazioni dell'intelletto sono solo modificazioni prodotte nell'anima dall'azione delle idee divine, in conseguenza delle leggi che regolano l'unione dell'anima con la suprema Ragione e col proprio corpo.

II. *Giudizi e ragionamenti dipendono dalla volontà*

Tuttavia, quando le cose da noi considerate si presentano con piena evidenza, non ci sembra più che il nostro consenso sia volontario; sicché siamo portati a credere che a giudicare non sia la nostra volontà ma il nostro intelletto.

Per riconoscere il nostro errore bisogna sapere che le cose da noi considerate ci sembrano del tutto evidenti solo quando l'intelletto ne ha esaminato tutti i lati e tutti i rapporti necessari per giudicarne: ne consegue che, non potendo la volontà voler nulla senza conoscere, essa non può più agire sull'intendere, non può cioè desiderare che questo rappresenti qualcosa di nuovo nel suo oggetto perché ne ha già considerato tutti i lati che sono in relazione col problema di cui si vuol decidere. La volontà pertanto è obbligata a trovar posa in ciò che l'intelletto ha già rappresentato e a cessare di agitarlo e di applicarlo a considerazioni inutili; ed è questo, in senso proprio, ciò che si chiama giudizio e ragionamento. Poiché questo acquetarsi, questo giudizio, quando le cose sono compiutamente evidenti, non è libero, esso ci sembra anche non volontario.

Ma finché in ciò che consideriamo vi ha qualcosa di oscuro, oppure non siamo del tutto certi di aver scoperto tutti gli elementi necessari a risolvere il problema, come quasi sempre accade nei casi difficili e con parecchi rapporti impliciti, siamo liberi di non consentire e la volontà può ancora comandare all'intelletto di applicarsi a qualcosa di nuovo: perciò non siamo tanto lontani dal credere che i giudizi da noi formulati in proposito siano volontari.

Tuttavia per la maggior parte, i filosofi ritengono che anche i giudizi da noi formulati su soggetti oscuri non siano volontari, e in genere pretendono che il consenso alla verità sia un'azione dell'intelletto cui danno il nome di acquiescenza o *assensus*, diversamente dal consenso al bene, che attribuiscono alla volontà e chiamano consenso, *consensus*. Ma ecco qui la causa della loro distinzione e del loro errore.

Nella condizione in cui siamo spesso vediamo con evidenza delle verità che non abbiamo ragione alcuna di mettere in dubbio; quindi, come abbiamo or ora chiarito, la volontà non è indifferente nel consentire a tali verità evidenti; per i beni le cose stanno altrimenti: non ne conosciamo nessuno per cui non sussista qual-

che ragione di dubitare che dobbiamo amarlo. Le nostre passioni, le nostre inclinazioni naturali per i piaceri sensibili, sono ragioni confuse, ma, molto impellenti per la corruzione della nostra natura, che ci rendono freddi e indifferenti persino nell'amore di Dio; quindi noi sentiamo la nostra manifesta indifferenza e, quando amiamo Dio, siamo intimamente convinti di fare uso della nostra libertà.

Ma non siamo del pari coscienti di fare uso della nostra libertà quando consentiamo alla verità, specie quando ci sembra del tutto evidente: di qui la nostra convinzione che il consenso alla verità non sia volontario. Come se le nostre azioni, per essere volontarie, dovessero essere indifferenti; come se i beati non amassero Dio in modo del tutto volontario, pur non essendone distolti da nulla, alla stessa maniera in cui noi volontariamente consentiamo alla proposizione evidente che due per due fa quattro senza essere distolti dal crederla vera da qualche parvenza di ragione in contrario.

Ma per riconoscere distintamente la differenza tra il consenso della volontà alla verità e il suo consenso alla bontà bisogna sapere che differenza passa fra la verità e la bontà intesa nel senso corrente e in relazione a noi. Una tale differenza consiste nel fatto che la bontà ci riguarda e ci tocca, mentre la verità non ci riguarda; questa infatti si riduce al rapporto che due o più cose hanno tra loro; la bontà invece consiste nel rapporto positivo che le cose hanno con noi[6]. Perciò c'è una sola azione della volontà rispetto alla verità: la sua acquiescenza, ossia il suo consenso alla rappresentazione del rapporto che vige tra le cose; mentre ce ne sono due rispetto alla bontà: la sua acquiescenza, cioè il suo consenso al rapporto della cosa con noi, e il suo amore, ossia il suo moto verso la cosa; le due azioni, benché di solito vengano confuse, sono molto diverse. C'è una gran differenza, infatti, tra il semplice consentire e il volgersi sotto la spinta dell'amore a ciò che lo spirito rappresenta, poiché spesso si consente a cose che si vorrebbe non si verificassero e da cui si rifugge.

Ora, considerando bene queste cose, ci sarà palese che è sempre la volontà a dare il suo consenso, non alle cose, se non le ri-

[6] Si dica quel che si vuole: i geometri non amano la verità, ma la conoscenza della verità.

sultano gradevoli, ma alla rappresentazione delle cose, e che la ragione per cui la volontà consente sempre alla rappresentazione delle cose del tutto evidenti sta, come già abbiamo detto, nel fatto che in tali cose non resta più nessun rapporto bisognoso di esame di cui l'intelletto non abbia già preso visione. C'è quindi una specie di necessità che la volontà smetta di agitarsi e di sottoporsi a inutile travaglio, e che dia il suo consenso con la piena certezza di non essersi sbagliata, non essendovi più nulla verso cui possa volgere il proprio intelletto.

Poiché tutti sono d'accordo nel riconoscere che i giudizi temerari sono peccati e che ogni peccato è volontario, bisogna anche ammettere che allora è la volontà a giudicare dando il suo consenso alle percezioni confuse e complicate dell'intelletto. Ma in fondo questo problema, se a giudicare e a ragionare è soltanto l'intelletto, sembra piuttosto inutile e d'ordine puramente verbale. Dico soltanto l'intelletto: infatti nei nostri giudizi c'è la parte che gli ho lasciato, poiché prima di giudicare o di consentire bisogna conoscere o sentire. Del resto, essendo intelletto e volontà nient'altro che l'anima stessa, parlando in senso proprio è l'anima che ha coscienza, giudica, ragiona, vuole e fa tutto il resto. Ho attribuito al termine intelletto la nozione di facoltà passiva o di capacità di ricevere le idee per ragioni che vedremo in seguito.

Bisogna soprattutto rilevare che, nella condizione in cui siamo, conosciamo le cose solo imperfettamente; quindi è assolutamente necessario che possediamo questa libertà d'indifferenza attraverso cui possiamo vietarci di consentire.

Per riconoscere una tale necessità bisogna considerare che siamo portati dalle nostre inclinazioni naturali verso la verità e verso la bontà, dimodoché la volontà, volgendosi solo alle cose in qualche misura note alla mente, deve volgersi a ciò che ha l'apparenza della verità e della bontà. Ma non tutto ciò che ha l'apparenza della verità e della bontà corrisponde sempre a quel che appare; perciò, evidentemente, se la volontà non fosse libera e si volgesse immancabilmente e necessariamente a tutto ciò che presenta tali apparenze, di bontà e di verità, cadrebbe quasi sempre in inganno. Se ne potrebbe concludere che l'Autore del suo essere sarebbe anche l'autore dei suoi smarrimenti e dei suoi errori.

III. *Quale uso dobbiamo fare della nostra libertà per non ingannarci mai*

La libertà, pertanto, ci è data da Dio perché possiamo trattenerci dal cadere in errore, e in tutti i mali che ai nostri errori conseguono, non contentandoci mai del tutto della verosimiglianza, ma solo della verità; ossia non smettendo mai di far lavorare l'intelletto e di costringerlo ad approfondire il suo esame finché non abbia chiarito e sviluppato tutto ciò che è suscettibile di esame. Quasi mai, infatti, si può trovare la verità senza l'evidenza, e l'evidenza consiste solo nella chiara e distinta visione di tutte le parti e di tutti i rapporti dell'oggetto, senza cui non si può pronunciare un giudizio sicuro.

Dunque l'uso che dobbiamo fare della nostra libertà è *di servircene quanto più possiamo*; ossia di non dare a nulla il nostro consenso fintantoché non vi siamo quasi costretti dai rimproveri intimi della nostra ragione.

Sottomettersi alle false apparenze della verità significa rendersi schiavi contro la volontà divina, mentre sottomettersi in buona fede al segreto rimprovero della nostra ragione, che accompagna il rifiuto di arrendersi all'evidenza, significa obbedire alla voce della verità eterna che parla dentro di noi. Ecco dunque due regole basate su quanto ho detto prima: esse sono le più necessarie fra tutte per le scienze speculative e per la morale e possono considerarsi il fondamento di tutte le scienze umane.

IV. *Regole generali per evitare l'errore*

Ecco qui la prima che riguarda le scienze. *Non si deve mai accordare pieno consenso se non alle proposizioni che si presentano come vere con tale evidenza da non permetterci di rifiutarle senza intima pena e senza il segreto rimprovero della ragione*[7]; ossia senza la chiara coscienza che si farebbe un cattivo uso della propria libertà rifiutando di consentire o pretendendo di estendere il suo potere su cose che esorbitano dal suo dominio.

La seconda, che riguarda la morale, è questa. *Non si deve mai*

[7] [È, più o meno, la prima regola del *Discorso sul metodo* di Cartesio (AT, VI, 18).]

amare assolutamente un bene se si può non amarlo senza rimorso. Ne consegue che solo Dio può essere amato assolutamente e senza rapporto ad altro; perché non c'è che lui che non possiamo astenerci dall'amare così senza rimorso, ossia senza sapere in modo evidente che si fa male, supposto che lo sappiamo per ragione o per fede.

V. *Riflessioni necessarie su queste due regole*

Ma a questo punto va rilevato che quando le cose di cui abbiamo coscienza ci appaiono molto verosimili ci troviamo estremamente portati a crederle; quando non lasciamo che ci persuadano ne proviamo addirittura dispiacere. Dimodoché, se non stiamo molto attenti, siamo in grave pericolo di dare il nostro consenso, e quindi d'ingannarci; infatti è proprio un caso quando la verità coincide pienamente con la verosimiglianza. Perciò ho detto espressamente in queste due regole che non bisogna consentire a nulla prima di conoscere in modo evidente che, non consentendo, si farebbe un cattivo uso della propria libertà.

Ora, pur sentendosi estremamente portati a consentire alla verosimiglianza, tuttavia, se si ha cura di riflettere all'evidenza o meno del nostro obbligo di consentirvi, senza dubbio, si concluderà che non siamo obbligati. Infatti, se la verosimiglianza è fondata sulle impressioni dei nostri sensi – ed è nondimeno una verosimiglianza che non merita questo nome – ci si troverà molto inclini a cederle; ma non ne individueremo altra causa all'infuori di qualche passione o della generale propensione che si ha per ciò che riguarda i sensi, come si vedrà a sufficienza in seguito.

Qualora poi la verosimiglianza scaturisca da una qualche conformità con la verità – le conoscenze verosimili, di solito, prese in un certo senso, sono vere – concentrandosi in se stessi, ci si sentirà portati a fare due cose: da un lato a credere, dall'altro a proseguire nell'esame; ma non si arriverà mai a un tal grado di persuasione da credere con evidenza di far male se non si dà un pieno consenso.

Ora, queste due inclinazioni che abbiamo rispetto a cose verosimili sono ottime. Infatti si può e si deve accordare il proprio consenso alle cose verosimili prese nel senso in cui comportano l'immagine della verità; ma, come abbiamo stabilito di regola, non

si deve ancora accordare un consenso pieno, e bisogna esaminare i lati e gli aspetti sconosciuti per entrare pienamente nella natura della cosa e distinguere rettamente il vero dal falso; e consentire pienamente solo dopo, se l'evidenza ci obbliga a farlo.

È dunque necessario abituarsi a distinguere la verità dalla verosimiglianza esaminandosi interiormente, come ho finito di chiarire: dipende infatti dall'aver posto poca cura nell'esaminarci così il nostro sentirci toccati quasi alla stessa maniera da due cose tanto diverse. Perché, infine, è estremamente importante fare buon uso della libertà, astenendosi sempre dal consentire alle cose e dall'amarle, fino a quando non ci si senta quasi costretti a farlo dalla potente voce dell'autore della natura, voce che in precedenza ho indicato col nome di rimproveri della nostra ragione e di rimorsi della nostra coscienza.

Tutti i doveri degli esseri spirituali, tanto angeli come uomini, consistono soprattutto in questo buon uso; e si può dire senza timore che, se fanno uso accurato della loro libertà, senza rendersi fuori proposito schiavi della menzogna e della vanità, sono avviati per la strada della maggior perfezione di cui siano naturalmente capaci; purché, tuttavia, il loro intelletto non resti ozioso, purché abbiano cura di stimolarlo di continuo a conoscere cose nuove e purché lo rendano capace delle più grandi verità attraverso meditazioni continue sopra soggetti degni della sua attenzione.

Infatti, se vogliamo perfezionarci nello spirito, non basta fare uso costante della propria libertà non accordando mai a nulla il proprio consenso, come quelli che si fanno un vanto di non saper niente e di dubitare di tutto. Nemmeno bisogna dare il proprio consenso a tutto, come parecchi altri che nulla temono quanto d'ignorare qualcosa e che pretendono di saper tutto. Ma bisogna fare un uso così buono del proprio intelletto, attraverso una continua meditazione, da trovarsi spesso in grado di consentire a ciò che esso ci rappresenta, senza timore alcuno d'ingannarsi.

CAPITOLO TERZO

I. Risposte ad alcune obbiezioni – II. Rilievi su ciò che si è detto della necessità dell'evidenza

[I.] Non ci vuol molto a indovinare che mettere in pratica la prima regola di cui ho parlato nel capitolo precedente non piacerà a tutti; ma soprattutto a quei dotti immaginari che pretendono saper tutto e che non sanno mai nulla; che si compiacciono di parlare sfacciatamente delle cose più difficili e che certo non conoscono le più facili.

Non mancheranno di dire con Aristotele che la piena certezza va cercata soltanto nella matematica, mentre la morale e la fisica sono scienze dove basta la sola probabilità[8]. Che Descartes ha avuto radicalmente torto a voler trattare la fisica come la geometria, e che per questa ragione non è riuscito. Che la conoscenza della natura è preclusa agli uomini; che i suoi meccanismi e i suoi segreti sono impenetrabili per lo spirito umano; e una infinità di altre proposizioni vaghe ed equivoche, che sballano con pompa e magnificenza facendosi forti dell'autorità d'un monte di autori di cui si gloriano di conoscere i nomi e di citare qualche brano.

Vorrei proprio pregare questi signori di non parlar più di ciò che essi stessi confessano di non sapere e di porre fine al ridicolo agitarsi della loro vanità smettendo di stendere volumi tanto ponderosi su materie che, come dichiarano da sé, non conoscono.

Ma esaminino sul serio, queste persone, se non sia assolutamente necessario o cadere nell'errore o non dar mai un pieno consenso se non a cose compiutamente evidenti; se la verità che si accompagna costantemente alla geometria non si fondi sulla osservanza di questa regola; se gli errori in cui taluni sono caduti a proposito della quadratura del circolo, del raddoppiamento del cubo e di qualche altro problema molto difficile non derivino da una certa precipitazione e da una certa ostinazione che li ha portati a scambiare la verosimiglianza con la verità.

Considerino la questione anche da un altro punto di vista chiedendosi se l'errore e la confusione non regnino nella filosofia corrente perché i filosofi si contentano d'una verosimiglianza molto

[8] [*Met.*, II, 3, 995a; *Etica a Nicomaco*, I, 3, 1094b.]

facile da scoprirsi e molto comoda per la loro vanità e per i loro interessi. Forse che non si trova quasi ovunque un'infinita diversità di opinioni sulle stesse cose e quindi un'infinità d'errori? Tuttavia un grandissimo numero di discepoli cede al fascino di tali filosofi e ne subisce ciecamente l'autorità senza neppure afferrare i loro punti di vista.

Alcuni, è vero, dopo avere sprecato venti o trent'anni, riconoscono di non aver ricavato nulla dalle loro letture, ma non hanno piacere di venircelo a dire sinceramente. Prima hanno bisogno di provare a modo loro che non si può saper nulla; poi confessano la loro ignoranza in quanto, allora, credono di poterlo fare senza che ci si burli di loro.

Tuttavia non mancherebbero motivi di riderne se si interrogassero con accortezza circa i progressi della loro bella erudizione e se entrassero nell'ordine d'idee di spiegarci minutamente tutta la pena che si sono dati per conquistarla.

Ma benché questa dotta e profonda ignoranza meriti d'essere schernita, sembra più opportuno risparmiarla e compatire chi ha consumato tanti anni per non apprendere nulla all'infuori della seguente formula, errata e nemica di ogni scienza e di ogni verità: *che non si può saper nulla*.

Dato dunque che la regola da me stabilita è tanto necessaria, come abbiamo visto, nella ricerca della verità, non si trovi a ridire se la proponiamo. E chi non vuol prendersi la briga di osservarla, non condanni, almeno, un autore illustre come Descartes per averla seguita o per essersi sforzato in tutti i modi di seguirla. Non lo condannerebbero con tanta audacia se conoscessero l'uomo di cui danno un giudizio sì temerario e se non ne leggessero le opere come fossero favole o romanzi, da leggersi per divertimento, non da meditarvi sopra col proposito di imparare[9]. Se meditassero con questo autore, troverebbero anche in se stessi qualche nozione e qualche seme delle verità da lui insegnate, nozioni e semi che, nonostante lo scomodo fardello della loro falsa erudizione, potrebbero forse svilupparsi.

[9] [Cartesio, nella prefazione ai *Princìpi* (AT, IX-2, 11-12) si augurava che il lettore cominciasse a scorrere l'opera come un romanzo, senza farsi arrestare o respingere dalle sue difficoltà. Che poi, se la lettura lo interessava, ci tornasse su per evidenziare le difficoltà suddette e, infine, per risolverle.]

Il maestro che parla dentro di noi vuole che ascoltiamo il suo insegnamento più che l'autorità dei massimi filosofi; si compiace di istruirci purché prestiamo attenzione alla sua parola. Le vie per interrogarlo sono date dalla meditazione e da un'attenzione molto precisa; ci risponde accordandoci una certa intima convinzione e rivolgendo un segreto rimprovero a chi non cede a questa.

Le opere degli uomini vanno lette in modo da non aspettarsi che siano gli uomini a istruirci; bisogna interrogare colui che illumina il mondo perché ci illumini col resto del mondo; e se interrogato non ci illumina vuol dire, senza dubbio, che lo abbiamo interrogato male.

Pertanto, che si legga Aristotele o Descartes, non bisogna credere subito ad Aristotele o a Descartes; dobbiamo solo meditare, come hanno fatto, o come devono aver fatto loro, prestando tutta l'attenzione di cui siamo capaci, e poi obbedire alla voce del nostro maestro comune e sottometterci in buona fede all'intima convinzione e a quei moti che nel meditare si avvertono.

Dopodiché è permesso formulare un giudizio pro o contro gli autori. Ma è dopo aver assimilato così i princìpi della filosofia di Descartes e d'Aristotele che si rifiuta l'uno e si approva l'altro: intendo il metodo e i princìpi più generali. E del secondo si può perfino assicurare che mai si spiegherà nessun fenomeno della natura mediante i princìpi che gli sono propri, come non vi si è riusciti per nulla nel corso di duemila anni, anche se la sua filosofia è stata studiata dalle persone più dotate in quasi tutte le parti del mondo; mentre, all'opposto, dell'altro possiamo osar di affermare che è penetrato nel segreto che sembrava meno accessibile agli occhi degli uomini e che ha mostrato a questi una via molto sicura per scoprire tutte le verità comprensibili per un intelletto finito.

Ma, senza fermarci all'opinione che si può avere dei due filosofi e di tutti gli altri, guardiamoli sempre come uomini; e i seguaci d'Aristotele non trovino da ridire se, dopo aver camminato per tanti secoli nel buio senza trovarsi ad avanzare rispetto a prima, si vuole alla fine veder chiaro in ciò che si fa; e se, dopo essersi lasciati guidare come ciechi, ci si ricorda di avere occhi con cui si vuol provare a dirigersi da sé[10].

[10] [Ancora nella prefazione ai *Princìpi* (AT, IX-2, 3) Cartesio esprime lo stesso concetto, che la verità bisogna trovarla da sé: vedere coi propri occhi.]

Dobbiamo dunque raggiungere la piena convinzione che la regola secondo cui *non si deve mai dare un totale consenso se non alle cose che ci si presentano come evidenti* è fra tutte la più necessaria nella ricerca della verità e accogliere mentalmente per vero solo ciò che ci si prospetta con l'evidenza da essa richiesta. Per liberarci dei nostri pregiudizi dobbiamo esser persuasi di questo e la libertà dai pregiudizi ci è assolutamente necessaria per poter attingere la conoscenza della verità: bisogna assolutamente che lo spirito sia purificato prima di essere illuminato: «*L'assenza di stoltezza è la prima condizione della sapienza*» [Hor. *Ep.*, I, 1, 41].

II. *Rilievi su ciò che si è detto della necessità dell'evidenza*

Ma prima di concludere il presente capitolo vanno rilevate tre cose. In primo luogo io non parlo qui delle cose di fede che, a differenza delle cose naturali, non si accompagnano all'evidenza; ciò è dovuto, pare, al fatto che non possiamo esser coscienti delle cose se non attraverso le idee che ne abbiamo. Ora, Dio ci ha dato delle idee solo in rapporto alla necessità che ne avevamo per muoverci nell'ordine naturale delle cose secondo cui ci ha creato. Quindi, appartenendo i misteri della fede a un ordine soprannaturale, non dobbiamo meravigliarci se mancano per noi di evidenza perché neppure abbiamo delle idee[11] a loro riguardo, in quanto le nostre anime sono create in virtù del decreto generale per cui abbiamo tutte le nozioni che ci sono necessarie; mentre i misteri della fede sono stati fissati solo attraverso l'ordine della grazia che, secondo la nostra abituale maniera di concepire, è un decreto posteriore a quest'ordine della natura.

Bisogna dunque distinguere i misteri della fede dalle cose della natura. Bisogna sottomettersi ugualmente alla fede e alla evidenza, ma nelle cose di fede non si deve andare a cercarne l'evidenza prima di crederle, come in quelle della natura non ci si deve fermare alla fede, ossia all'autorità dei filosofi. In una parola: per aver fede bisogna credere ciecamente, mentre per essere filosofi bisogna vedere evidentemente: infatti l'autorità divina è infallibile, mentre tutti gli uomini sono soggetti a sbagliare.

[11] Vedi *Eclaircissements* [III].

Ciò nonostante, siamo d'accordo, oltre quelle di fede ci sono altre verità di cui si avrebbe torto a chiedere dimostrazioni inconfutabili: tali le verità che riguardano i fatti storici e altre cose che dipendono dalla volontà degli uomini. Perché ci sono due tipi di verità: *necessarie* le une, *contingenti* le altre. Chiamo verità necessarie quelle che sono immutabili per loro natura, e quelle stabilite dalla volontà di Dio che non è soggetta a mutamento. Tutte le altre sono verità *contingenti*. La matematica, la metafisica, e anche una gran parte della fisica e della morale contengono verità necessarie. La storia, la grammatica, il diritto particolare o i costumi e parecchi altri settori che dipendono dalla volontà mutevole degli uomini contengono soltanto verità *contingenti*.

Si richiede pertanto una scrupolosa osservanza della regola stabilita più sopra nella ricerca delle verità necessarie la cui conoscenza può esser chiamata scienza, mentre nella storia, che comprende le cose contingenti, ci si deve contentare del massimo della verosimiglianza. Col nome di storia si può indicare in generale la conoscenza delle lingue, dei costumi, e persino quella delle diverse opinioni dei filosofi quando si sono apprese per pura informazione, senza né evidenza né certezza.

In secondo luogo va rilevato che in morale, in politica, in medicina e in tutte le scienze pratiche si è costretti a contentarsi della verosimiglianza, non in via definitiva, ma temporaneamente; non perché la mente ne resti appagata, ma perché la necessità preme; e spesso, se per agire si aspettasse di essere completamente sicuri della riuscita, l'occasione andrebbe perduta. Ma anche se accade di dover procedere, bisogna, nell'agire, dubitare della riuscita di ciò che si fa: e in queste scienze bisogna cercare di far progressi tali da poter agire con maggior sicurezza quando l'occasione si presenta; tale infatti dovrebb'essere il fine abituale dello studio e dell'applicazione di tutti gli uomini che fanno uso della loro intelligenza.

Infine va rilevato un terzo punto: che non bisogna disprezzare del tutto le verosimiglianze perché di solito accade che, riunendosi in parecchie, abbiano tanta capacità di convincere quanto dimostrazioni evidentissime. Ne troviamo infiniti esempi nella fisica e nella morale; sicché, spesso, conviene raccoglierne un numero sufficiente su materie altrimenti indimostrabili per poter trovare la verità che sarebbe impossibile scoprire per altra via.

Anche qui devo riconoscere d'imporre una legge molto severa: una infinità di persone preferirà non ragionare mai piuttosto che ragionare a queste condizioni: con sì scomode cautele non si correrà poi tanto svelti. Ma bisogna pure riconoscere che seguendo la mia regola si procederà con sicurezza; che fin qui per aver troppo corso si è stati costretti a tornare sui propri passi; e molti anche mi concederanno che, avendo Descartes, per essersi assoggettato a questa legge, scoperto in trent'anni più verità di tutti gli altri filosofi, se fossero in parecchi a filosofare come lui, si potrebbe conoscere col tempo la maggior parte delle cose necessarie per vivere felici, per quanto è possibile su una terra maledetta da Dio[12].

CAPITOLO QUARTO

I. Le cause occasionali dell'errore: le più importanti sono cinque – II. Disegno generale di tutta l'opera e disegno particolare del primo libro

Abbiamo visto or ora che si cade in errore solo perché si fa della libertà un uso indebito; ci s'inganna perché non si ha cura di moderare la brama frettolosa che la volontà nutre per le semplici apparenze della verità; e l'errore si riduce a un consenso della volontà la cui ampiezza va oltre la conoscenza dell'intelletto; non ci s'ingannerebbe, infatti, se ci si limitasse a giudicare di ciò che si vede.

I. *Le cause occasionali dei nostri errori: le più importanti sono cinque*

Ma per quanto, a voler parlare in senso proprio, la sola causa dell'errore sia il cattivo uso della libertà, si può tuttavia affermare che parecchie nostre facoltà sono cause dei nostri errori, non cause in senso proprio, ma cause che possiamo chiamare *occasionali*. Tutte le nostre maniere di conoscere ci offrono altrettante occasioni d'errore: infatti, poiché i nostri giudizi includono due elementi, il

[12] [*Genesi*, III, 17.]

consenso della volontà e la percezione dell'intelletto, è ben chiaro che tutte le nostre maniere di conoscere possono offrirci qualche occasione d'ingannarci, in quanto possono trarci a un consenso precipitato.

Ora, essendo in primo luogo necessario fare avvertire allo spirito le sue debolezze e i suoi smarrimenti perché concepisca il giusto desiderio di liberarsene e perché possa disfarsi più facilmente dei suoi pregiudizi, faremo un'esatta partizione dei suoi modi di conoscere che costituiranno quasi altrettanti titoli sotto i quali elencare in seguito i diversi errori a cui siamo soggetti.

L'anima può aver coscienza delle cose in tre modi: attraverso l'*intelletto puro*, attraverso l'*immaginazione*, attraverso i *sensi*.

Attraverso l'*intelletto puro* conosce le cose spirituali, quelle universali, le nozioni comuni, l'idea della perfezione, quella di un essere infinitamente perfetto e, in genere, tutti i suoi pensieri quando li conosce mediante la riflessione che fa su di sé. E attraverso l'intelletto puro conosce le cose materiali, l'estensione con le sue proprietà; infatti solo l'intelletto puro può conoscere un cerchio, un quadrato perfetto, una figura con mille lati, e simili. Siffatte conoscenze si chiamano *pure intellezioni*, o *pure percezioni* perché non è necessario che lo spirito formi nel cervello delle immagini corporee per rappresentarsi tutte queste cose.

Attraverso l'*immaginazione* l'anima ha coscienza solo degli esseri materiali, quando, in loro assenza, se li rende presenti formandosene, per così dire, delle immagini nel cervello. Così si immaginano figure di ogni specie: un cerchio, un triangolo, un viso, un cavallo, città e campagne, che si siano già viste o no. Conoscenze di questo tipo si possono chiamare *immaginazioni*, perché l'anima si rappresenta questi oggetti formandosene delle immagini nel cervello, e poiché non ci si possono formare immagini delle cose spirituali ne consegue che l'anima non le può immaginare; cosa, questa, da mettere bene in rilievo.

Infine, attraverso i *sensi*, l'anima apprende solo oggetti sensibili e grossolani, quando, essendo presenti, essi impressionano gli organi esterni del suo corpo, e questa impressione si comunica fino al cervello; o quando, in loro assenza, il flusso degli spiriti animali dà luogo a una simile impressione nel cervello. A questo modo l'anima vede pianure e scogli che stanno davanti ai suoi occhi; così conosce la durezza del ferro, la punta di una spada e simili;

percezioni di questo genere si chiamano *sentimenti* o *sensazioni* [*sentiments ou sensations*].

L'anima pertanto non conosce nulla se non in questi tre modi: ed è facile vederlo se si considera che le cose di cui abbiamo coscienza sono o spirituali o materiali. Se sono spirituali, può conoscerle soltanto l'intelletto puro. Se sono materiali, saranno o presenti o assenti. Se sono assenti, di solito, l'anima se le rappresenta solo attraverso l'immaginazione; ma se sono presenti può averne coscienza attraverso le impressioni che fanno sui sensi: quindi le nostre anime hanno coscienza delle cose solo in tre maniere: attraverso l'*intelletto puro*, attraverso l'*immaginazione*, attraverso i *sensi*.

Si possono pertanto considerare queste tre facoltà come dei titoli sotto cui rubricare gli errori degli uomini e le cause di tali errori, evitando così la confusione nella quale immancabilmente ci caccerebbe la rilevanza del loro numero se volessimo parlarne senza seguire un ordine.

Ma anche le nostre *inclinazioni* e *passioni* agiscono su di noi con molta forza; abbagliano il nostro spirito con falsi splendori e lo invadono, lo sommergono nelle tenebre. Quindi le nostre inclinazioni e le nostre passioni, quando seguiamo questo falso chiarore, questa luce ingannevole che determinano in noi, ci inducono in infiniti errori. Dobbiamo dunque considerarle, con le tre facoltà dello spirito, come fonti dei nostri smarrimenti e delle nostre colpe e aggiungere agli errori dei sensi, dell'immaginazione e dell'intelletto puro quelli che si possono attribuire alle passioni e alle inclinazioni naturali. Quindi, tutti gli errori degli uomini e le loro cause sono suscettibili di essere ricondotti sotto cinque titoli; sarà questo l'ordine che seguiremo nel trattarli.

II. *Disegno generale di tutta quest'opera*

In primo luogo si parlerà degli *errori dei sensi*; in secondo luogo degli *errori dell'immaginazione*; in terzo luogo degli *errori dell'intelletto puro*; in quarto luogo degli *errori delle inclinazioni*; in quinto luogo degli *errori delle passioni*. Infine, dopo aver tentato di liberare lo spirito dagli errori a cui va soggetto, si indicherà un *metodo generale* a cui attenersi nella ricerca della verità.

III. *Disegno particolare del primo libro*

Cominceremo a spiegare gli errori dei nostri sensi, o piuttosto gli errori in cui cadiamo non facendo dei nostri sensi l'uso che dovremmo farne, e non ci soffermeremo tanto sugli errori particolari che sono quasi innumerevoli quanto sulle cause generali di tali errori e sulle cose che si credono necessarie per la conoscenza della natura dello spirito umano.

CAPITOLO QUINTO

I sensi

I. Due maniere di spiegare come i nostri sensi sono corrotti dal peccato – II. La vera causa dei nostri errori non sono i nostri sensi ma la nostra libertà – III. Regola per non ingannarsi nell'uso dei propri sensi

Quando si considerano attentamente i sensi e le passioni degli uomini si riscontra una così felice proporzione tra di essi e il fine per cui ci sono dati da non poter capire come ci sia chi dice che sono del tutto corrotti dal peccato originale. Ma per stabilire se è ragionevole non accettare quest'opinione è necessario spiegare come si può concepire l'ordine che regnava nelle facoltà e nelle passioni del nostro primo padre, in origine, quando era un giusto, nonché i mutamenti e i perturbamenti che vi sono avvenuti dopo il suo peccato. Queste cose si possono concepire in due modi: ecco il primo.

I. *Due maniere di spiegare la corruzione dei sensi per effetto del peccato*

Sembra sia una nozione comune che, perché le cose siano ben ordinate, l'anima debba provare maggiore piacere in proporzione della grandezza dei beni di cui gode. Il piacere è un istinto della natura, o, per esprimersi con più chiarezza, un impulso che Dio medesimo ha impresso in noi e che ci fa propendere verso qualche bene; impulso che deve essere tanto più forte quanto più questo bene è grande. Secondo tale principio sembra al disopra di

ogni dubbio che il nostro primo padre, prima del suo peccato, uscendo dalle mani di Dio, trovasse maggior piacere nei beni più consistenti che negli altri. Quindi, poiché Dio lo aveva creato per esserne amato e poiché Dio era il suo vero bene si può dire che Dio si facesse godere da lui, che lo portasse ad amarlo con un sentimento di piacere e che, nell'adempimento del dovere, gli desse soddisfazioni interiori tali da controbilanciare i maggiori piaceri dei sensi; dopo il peccato gli uomini non provano più quelle soddisfazioni interiori senza una grazia particolare.

Tuttavia, l'uomo aveva un corpo e Dio voleva che lo conservasse e lo considerasse come parte di se stesso; perciò gli faceva anche provare attraverso i sensi dei piaceri simili a quelli che noi proviamo usando delle cose atte alla conservazione della vita.

Non osiamo decidere se il primo uomo, prima della sua caduta, poteva impedirsi di provare sensazioni gradevoli o sgradevoli nel momento in cui la parte principale del suo cervello era messa in moto dall'uso delle cose sensibili. Forse possedeva questo dominio di sé, per via della sua sottomissione a Dio, anche se pare più verosimile pensare il contrario. Infatti, anche se Adamo poteva bloccare le emozioni degli spiriti e del sangue e i moti del cervello eccitati in lui dagli oggetti, in quanto, vivendo nell'ordine, il suo spirito doveva dominare il suo corpo, non è tuttavia verosimile che egli potesse impedirsi di avere le sensazioni degli oggetti prima di aver fermato i moti che determinavano nella parte del suo corpo a cui l'anima era immediatamente unita. Perché l'unione tra anima e corpo, consistendo soprattutto in un mutuo rapporto delle sensazioni coi moti degli organi, sarebbe stata – ci pare – più arbitraria che naturale se Adamo avesse potuto non sentir nulla quando la parte principale del suo corpo riceveva qualche impressione dalle cose circostanti. Tuttavia non prendo partito per nessuna di queste due opinioni.

Il primo uomo, pertanto, trovava piacere in ciò che conferiva perfezione al suo corpo, come ne trovava in ciò che conferiva perfezione alla sua anima, ed essendo in uno stato perfetto trovava il piacere dell'anima molto più grande di quello del corpo. Quindi gli era infinitamente più facile mantenere la sua giustizia di quanto non lo sia per noi senza la grazia di Gesù Cristo, poiché senza di essa non proviamo più piacere nell'adempimento del nostro dovere. Tuttavia, disgraziatamente, si è lasciato sedurre, ha per-

duto questa giustizia per colpa della sua disobbedienza[13]. Quindi il principale mutamento che è avvenuto in lui, causa di tutto il turbamento dei sensi e delle passioni, consiste nel fatto che Dio, per giusta punizione, si è allontanato da lui e non ha più voluto essere il suo bene; o meglio non gli ha più fatto provare quel piacere in cui trovava il segno che Dio era il suo bene. A questo modo, essendo i piaceri sensibili che portano solamente ai beni del corpo rimasti soli, non più controbilanciati da quelli che prima portavano l'uomo al suo vero bene, la stretta unione che l'uomo aveva con Dio si è stranamente indebolita, mentre è molto aumentata quella che aveva col suo corpo. Il piacere sensibile, divenuto padrone, ha corrotto il suo cuore legandolo a tutti gli oggetti sensibili, e la corruzione del suo cuore ha offuscato il suo spirito distogliendolo dalla luce che lo illumina e portandolo a giudicare di tutte le cose solo secondo il rapporto che possono avere col corpo.

Ma in fondo non si può dire che il mutamento sia molto grande da parte dei sensi. Infatti, come se, essendo due pesi in equilibrio su una bilancia, io venissi a toglierne uno, l'altro peso, pur non essendo per nulla mutato o aumentato, la farebbe pendere dal suo lato, così, dopo il peccato, i piaceri dei sensi hanno abbassato l'anima verso le cose sensibili per difetto di quelle *dilettazioni* interiori che, prima del peccato, controbilanciavano la nostra inclinazione per i beni del corpo; ma senza un mutamento tanto considerevole da parte dei sensi quale di solito c'immaginiamo.

Seconda maniera: mi pare che questa sia la vera

Ecco la seconda maniera di spiegare le perturbazioni del peccato, più ragionevole, certo, di quella esposta più sopra. Ne differisce parecchio perché si fonda su un principio diverso; tuttavia le due maniere si accordano perfettamente per quanto riguarda i sensi.

Composti di spirito e di corpo, abbiamo da ricercare due tipi di beni, quelli dello spirito e quelli del corpo. Abbiamo anche due mezzi per riconoscere se una cosa è buona o cattiva per noi: possiamo rendercene conto servendoci del solo spirito o dello spirito

[13] S. Gregorio, *Hom.* 39, *sui Vangeli* [*In Evangelia Homiliae*; P.L. 76, 1075-1312].

congiunto al corpo. Possiamo riconoscere il nostro bene attraverso una conoscenza chiara ed evidente; possiamo anche riconoscerlo mediante una sensazione confusa. Riconosco per via di ragione che la giustizia è degna d'essere amata, ma so anche, attraverso il gusto, che un frutto è buono. La bellezza della giustizia non è oggetto di sensazione; la bontà di un frutto non è oggetto di conoscenza. I beni del corpo non meritano che ci si applichi uno spirito creato da Dio solo per lui; bisogna dunque che lo spirito riconosca simili beni senza sottoporli a esame, in base alla prova breve e incontestabile della sensazione. Le pietre non sono commestibili; la prova risulta convincente e il semplice gusto ha fatto sì che tutti gli uomini fossero d'accordo su questo.

Il piacere e il dolore, pertanto, sono, lo riconosco, i caratteri naturali ed incontestabili del bene e del male; ma ciò riguarda soltanto le cose che, non potendo essere per sé né buone né cattive, non possono neppure essere riconosciute per tali mediante una conoscenza chiara ed evidente; che, trovandosi al disotto dello spirito, non possono né ricompensarlo né punirlo; che, infine, non meritano che lo spirito se ne occupi; e Dio, non volendo che ce ne occupiamo, non ci porta ad esse se non per *istinto*, ossia, attraverso sensazioni gradevoli o sgradevoli.

Quanto poi a Dio, che solo è il vero bene dello spirito, che solo è al disopra di esso; che solo può ricompensarlo in mille modi diversi; che solo è degno della sua attenzione e che non teme di essere trovato indegno d'amore da coloro che lo conoscono; non si contenta di essere amato di un amore cieco e dettato dall'*istinto*: vuole essere amato d'un amore illuminato e dovuto a una *scelta*.

Se lo spirito vedesse nei corpi solo ciò che vi è veramente, senza sentire in essi ciò che non vi è, potrebbe amarli e farne uso molto a fatica: quindi è quasi una necessità che appaiano gradevoli causando sensazioni che esorbitano dai loro contenuti. Ma il caso di Dio è diverso: basta vederlo com'è per volgersi ad amarlo e non è necessario che si serva di questo piacere istintivo come di una sorta d'artificio per attirarsi un amore che non merita.

Stando così le cose, bisogna dire che Adamo non era portato all'amore di Dio e all'adempimento dei suoi doveri da un piacere preveniente[14] perché la conoscenza che aveva di Dio come del suo

[14] Vedi *Eclaircissements* [IV].

bene e la gioia ininterrotta che provava come conseguenza necessaria della vista del suo bene nell'unione con Dio, poteva bastare per suscitare il suo attaccamento al dovere e per farlo agire con un merito maggiore che se un piacere preveniente lo avesse in qualche modo determinato. Così era pienamente libero. E in questa condizione, forse, vogliono rappresentarcelo le Sacre Scritture con queste parole: «In principio Dio ha creato l'uomo e dopo avergli proposto i suoi comandamenti lo ha lasciato a se stesso»[15]: ossia senza determinarlo mediante il gusto di qualche piacere preveniente, tenendolo solo attaccato a sé attraverso la chiara visione del suo bene e del suo dovere. Tuttavia l'esperienza, a onta del libero arbitrio e a gloria del solo Dio, ha mostrato quanto Adamo potesse rivelarsi fragile in una condizione così armoniosa e felice come quella in cui si trovava prima del suo peccato.

Ma non si può dire che Adamo si volgesse alla ricerca e all'uso delle cose sensibili per via di una precisa conoscenza del rapporto che esse potevano avere col suo corpo. Perché, infine, se per stabilire la commestibilità o meno di un frutto, quando il suo sangue aveva una certa temperatura e quando si verificavano nel suo corpo moltissime altre disposizioni, avesse dovuto esaminare la configurazione delle parti del frutto, quelle di tutte le parti del suo corpo, e il conseguente rapporto tra le une e le altre, evidentemente cose indegne dell'attenzione del suo spirito ne avrebbero assorbito ogni capacità; e anche con scarsa utilità, perché, per questa sola via, egli non si sarebbe conservato a lungo.

Pertanto, se si considera che lo spirito di Adamo non era infinito, non si troverà a ridire se affermiamo che non conosceva tutte le proprietà dei corpi che lo circondavano, poiché è manifesto che tali proprietà sono infinite. E ammettendo ciò che è impossibile negare se appena ci si riflette, che il suo spirito non era fatto per esaminare i movimenti e le configurazioni della materia, ma per immergersi continuamente in Dio, non si potrà trovar motivo di critica nella nostra asserzione che, in un tempo in cui tutte le cose dovevano rispondere a un ordine perfetto, avrebbe significato venir meno all'ordine e alla regola se fosse stato costretto a distogliere lo spirito dalla visione delle perfe-

[15] *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui, adjecit mandata et praecepta sua*, ecc. (*Eccli*, 15, 14).

zioni del suo vero bene per esaminare la natura di qualche frutto al fine di nutrirsene.

Adamo, dunque, disponeva dei medesimi sensi che abbiamo noi e da questi era avvertito di quanto doveva fare per il suo corpo senza peraltro venir distolto da Dio. Come noi provava dei piaceri, e anche dei dolori o delle ripugnanze prevenienti e involontari. Ma erano piaceri e dolori che non potevano renderlo schiavo o infelice come accade a noi, perché, essendo padrone assoluto dei movimenti che venivano eccitati nel suo corpo, se lo desiderava, li fermava immediatamente dopo averli avvertiti; e, non c'è dubbio, a proposito del dolore lo desiderava sempre. Felice lui, e felici anche noi, se avesse fatto altrettanto riguardo al piacere; e se non si fosse distratto volontariamente dalla presenza del suo Dio lasciando invadere completamente il suo spirito dalla bellezza e dalla dolcezza sperata del frutto proibito, o forse da una gioia presuntuosa suscitata nell'anima sua dalla vista delle sue perfezioni naturali o, infine, dalla naturale tenerezza per la sua donna, e da uno smodato timore di contristarla; in apparenza, infatti, tutto ciò ha contribuito alla sua disobbedienza.

Ma dopo il peccato quei piaceri che si limitavano ad avvertirlo con rispetto e quei dolori che, senza turbare la sua felicità, si limitavano a fargli conoscere che poteva perderla e divenire infelice, non ebbero più per lui gli stessi riguardi. I suoi sensi e le sue passioni si rivoltarono contro di lui, non obbedirono più ai suoi ordini, lo resero schiavo di tutte le cose sensibili, come siamo noi.

Quindi i sensi e le passioni non traggono dal peccato la loro origine, ma solo questo potere che posseggono di tiranneggiare dei peccatori; e tale potere non è tanto un perturbamento relativo ai sensi quanto allo spirito e alla volontà degli uomini che, perduto l'antico dominio sul loro corpo e non essendo più così strettamente uniti a Dio, non ricevono più da lui quella luce e quella forza mediante cui conservavano la loro libertà e la loro felicità.

E, incidentalmente, da queste due maniere secondo cui abbiamo spiegato i perturbamenti del peccato, dobbiamo concludere[16] che due cose sono necessarie per riportarci all'ordine.

La prima è che bisogna alleggerire il peso che ci fa inclinare e

[16] Rimedio al turbamento che il peccato originale ha determinato nel mondo; e fondamento della morale cristiana.

che ci trascina verso i beni sensibili procedendo a una costante limitazione dei nostri piaceri e mortificando i nostri sensi con la penitenza e con la circoncisione del cuore.

La seconda è che bisogna chiedere a Dio il peso della sua grazia e quella *dilettazione preveniente*[17] che per merito di Gesù Cristo ci è stata concessa in special modo; senza cui abbiamo un bel ridurre il primo peso, esso continuerà sempre a pesare; e, per poco che pesi, ci trascinerà immancabilmente nel peccato e nel disordine.

Queste due cose sono assolutamente necessarie per reinserirci nel nostro dovere e perseverarvi. Come si vede, la ragione si accorda perfettamente col Vangelo: l'uno e l'altra c'insegnano che le privazioni, l'abnegazione, la diminuzione del peso del peccato sono necessari momenti preparatori perché il peso della grazia ci riporti sul retto cammino e ci avvinca a Dio.

Ma, benché nella nostra attuale condizione siamo obbligati a combattere senza posa contro i nostri sensi, non se ne deve ricavare che questi siano del tutto corrotti e privi di norma. Se si considera infatti che ci son dati per la conservazione del nostro corpo, si trova che assolvono il loro dovere in maniera encomiabile e che ci guidano in modo così giusto e conforme al loro fine che sembra si abbia torto ad accusarli di corruzione e di mancanza di regola. Attraverso il dolore e il piacere, attraverso i sapori gradevoli e sgradevoli, nonché per mezzo delle altre sensazioni, avvertono così prontamente l'anima di ciò che deve fare o non fare per la conservazione della vita da non consentirci di affermare ragionevolmente che quest'ordine e questa precisione sono una conseguenza del peccato.

II. *A farci precipitare nell'errore non sono i nostri sensi, ma il cattivo uso della nostra libertà*

I nostri sensi non sono dunque tanto corrotti quanto si immagina, ma è corrotto ciò che vi ha di più profondo nella nostra anima; è la nostra libertà che è corrotta. Non sono i nostri sensi ad ingannarci; è la nostra volontà che c'inganna coi suoi giudizi precipita-

[17] Vedi *Eclaircissements* [V].

ti. Quando, per esempio, vediamo una luce, è certissimo che vediamo una luce; quando sentiamo caldo non ci si sbaglia credendo di sentirlo; né prima né dopo il peccato. Ci s'inganna quando si giudica che il calore da noi sentito sia fuori dell'anima che lo sente, come spiegheremo in seguito.

I sensi, pertanto, non ci farebbero precipitare nell'errore se facessimo buon uso della nostra libertà e se non ci servissimo dei loro dati per giudicare delle cose con troppa precipitazione. Ma poiché è molto difficile imporsi di astenersene, e quasi siamo costretti a farlo, a cagione dello stretto legame della nostra anima col nostro corpo, ecco in che modo dobbiamo comportarci nell'usarne se non vogliamo cadere in errore.

III. *Regola per evitare l'errore nell'uso dei propri sensi*

Noi dobbiamo osservare strettamente questa regola. *Non giudicare mai per mezzo dei sensi di ciò che le cose sono in se stesse, ma solo del rapporto che esse hanno col nostro corpo*, perché in effetti i sensi non ci sono dati per conoscere la verità delle cose in se stesse, ma soltanto per la conservazione del nostro corpo.

Ma per liberarci del tutto della nostra facilità ed inclinazione a seguire i sensi nella ricerca della verità procederemo, nei capitoli seguenti, a una deduzione dei principali e più generali errori in cui i sensi ci fanno precipitare e si riconoscerà la manifesta verità di ciò che abbiamo affermato.

CAPITOLO SESTO

I. Gli errori della vista in rapporto all'estensione in sé – II. Conseguenze di questi errori in rapporto a oggetti che non sono visibili – III. Gli errori dei nostri occhi a proposito dell'estensione considerata dal punto di vista relativo

La vista è il primo, il più nobile, il più esteso di tutti i sensi; dimodoché, se i sensi ci fossero dati per scoprire la verità, la vista, da sola, avrebbe più importanza di tutti gli altri insieme. Basterà quindi demolire l'autorità degli occhi nei confronti della ragione per disingannarci e per renderci inclini a diffidare di tutti i nostri sensi in genere.

Mostreremo dunque che non dobbiamo fondarci sulla testimonianza della nostra vista per giudicare della verità delle cose in se stesse, ma solo per scoprire in che rapporto sono con la conservazione del nostro corpo; che i nostri occhi ci ingannano, in genere, in tutto ciò che ci rappresentano, sulla grandezza dei corpi, sulle loro figure e sui loro movimenti, sulla luce e sui colori, che sono le sole cose che vediamo; che tutto ciò non è come ci appare; che tutti s'ingannano in proposito e che questo ci caccia in altri errori il cui numero è infinito. Cominciamo dall'estensione: ecco qui le prove che ci fanno credere che i nostri occhi non ce la fanno mai vedere tal quale è.

I. *Gli errori della vista a proposito dell'estensione in sé*

Abbastanza spesso, con l'aiuto di lenti, si vedono animali molto più piccoli di un grano di sabbia che è quasi invisibile[18]: se ne sono visti anche di mille volte più piccoli. Questi atomi viventi camminano bene quanto gli altri animali. Hanno dunque gambe e piedi, nonché delle ossa nelle gambe per sostenerli (o meglio sulle gambe, perché le ossa degli insetti sono costituite dalla loro pelle). Hanno muscoli per i loro movimenti, tendini e un'infinità di fibre in ciascun muscolo, e infine sangue o spiriti animali estremamente sottili ed agili per riempire o per far muovere successivamente tali muscoli. Se non si ammette questo, non è possibile concepire il fatto che vivano, si nutrano, trasferiscano il loro corpicino in luoghi diversi, secondo le diverse impressioni degli oggetti; ma c'è di più; nemmeno quelli che hanno dedicato tutta la loro vita all'anatomia e all'indagine della natura potrebbero rappresentarsi il numero, la diversità, la delicatezza di tutte le parti delle quali questi piccoli corpi sono necessariamente composti per vivere e per eseguire tutte le operazioni in cui li vediamo impegnati.

L'immaginazione si smarrisce e si meraviglia davanti a una sì strana piccolezza: non può né raggiungere né afferrare delle parti che non le offrono un appiglio; e, per quanto la ragione ci convinca di quanto abbiamo detto, i sensi e l'immaginazione ci si oppongono obbligandoci spesso a dubitarne.

[18] *Journal des Savants* del 12 novembre 1668.

La nostra vista è molto limitata, ma non deve limitare il suo oggetto. L'idea che ci dà dell'estensione ha confini molto ristretti, ma non ne consegue che l'estensione ne abbia. C'è un senso in cui è senza dubbio infinita; e questa piccola parte di materia che si nasconde ai nostri occhi ha la capacità di contenere un mondo in cui si potrebbero trovare tante cose, anche se in un formato proporzionalmente ridotto, quante nel gran mondo in cui viviamo.

Gli animaletti di cui abbiamo parlato si trovano forse ad avere altri animaletti che li divorano, animaletti che non sono in grado di percepire perché spaventosamente piccoli, come essi non sono percettibili per noi. Questi animali più piccoli sono rispetto a un acaro ciò che è un acaro rispetto a noi; e forse in natura ve ne ha di più piccoli e di ancora più piccoli all'infinito, nella proporzione così sconcertante che sussiste tra un acaro e un uomo.

Possediamo evidenti dimostrazioni matematiche della divisibilità della materia all'infinito; ciò basta per farci ritenere che possono esservi degli animali sempre più piccoli, all'infinito, anche se la nostra immaginazione si sgomenta davanti a questo pensiero. Dio ha creato la materia solo per ricavarne opere mirabili e poiché siamo certi che non vi sono parti la cui piccolezza possa limitare il suo potere nella formazione di questi animaletti, perché limitarlo sminuendo così senza ragione la nostra idea di un artefice infinito col misurare il suo potere e la sua abilità alla stregua della nostra immaginazione finita?

L'esperienza in parte ci ha già disingannato facendoci vedere animali mille volte più piccoli di un acaro; perché dovremmo volere che fossero gli ultimi e i più piccoli di tutti? Per parte mia non vedo la ragione d'immaginarlo. Al contrario, è molto più verosimile ritenere che ve ne siano di molto più piccoli rispetto a quelli che si sono scoperti; perché, infine, tutti i microscopi trovano animaletti da osservare, mentre non tutti gli animaletti trovano microscopi capaci di osservarli.

Quando, nel cuore dell'inverno, si osserva il germe di un bulbo di tulipano con una semplice *lente*, o cristallo convesso, o anche solo a occhio nudo, molto facilmente si scoprono in tale germe le foglie che devono diventar verdi, quelle che devono formare il fiore, cioè il tulipano, la piccola parte triangolare che racchiude il seme e le sei piccole colonne che lo circondano nel fon-

do del tulipano. Quindi non si può mettere in dubbio che il germe di un bulbo di tulipano racchiuda un tulipano completo.

È ragionevole credere lo stesso del germe d'un grano di senape, d'un seme di mela e in genere di ogni specie di alberi e di piante, anche se si tratta di cose che non si possono vedere a occhio nudo e neppure col microscopio; e si può affermare con una certa sicurezza che tutti gli alberi sono in piccolo nel germe del loro seme.

Nemmeno sembra irragionevole pensare che in un solo germe ci siano alberi infiniti, poiché esso non contiene soltanto l'albero di cui è seme, ma anche un grandissimo numero di altri semi che possono tutti racchiudere in sé nuovi alberi e altri semi d'alberi, che forse, a loro volta, racchiuderanno in una piccolezza inafferrabile altri alberi ed altri semi fecondi quanto i primi, e così via all'infinito. Quindi, stando a questo punto di vista che può apparire non pertinente e bizzarro solo a chi misuri le meraviglie dell'infinita potenza di Dio con le idee dei propri sensi e della propria immaginazione, si potrebbe affermare che in un solo seme di mela ci sono meli, mele e semi di melo per secoli infiniti o quasi infiniti, nel rapporto proporzionale che sussiste tra un melo pienamente cresciuto e un melo in germe; che la natura si limita a sviluppare tali alberelli, facendo crescere percettibilmente quello che è scaturito dal seme e in modo impercettibile, ma reale e proporzionato alla loro grandezza, quelli che si concepiscono racchiusi nei loro semi; non si può infatti dubitare che possano esservi corpi abbastanza piccoli per insinuarsi tra le fibre degli alberi che si concepiscono in seme servendo così da nutrimento ai medesimi.

Ciò che abbiamo detto delle piante e dei loro germi si può anche credere degli animali e del seme da cui sono prodotti. Nel germe d'un bulbo di tulipano si vede un intero tulipano; e nel germe di un uovo fresco non covato si vede un pollastro che forse è completamente formato[19]. Si vedono rane nelle uova di rana e si vedranno anche altri animali nel loro germe se si sarà abbastanza abili ed esperti per scoprirli[20]. Ma lo spirito non deve fermarsi insieme agli occhi perché la vista dello spirito spazia molto più lar-

[19] Il germe dell'uovo è sotto una macchiolina bianca che si trova sul tuorlo. Vedi il libro *De formatione pulli in ovo* di M. Malpighi [Marcello Malpighi, *Dissertatio de formatione pulli in ovo*].

[20] Vedi *Miraculum naturae*, di [Jan] Swammerdam.

gamente di quella del corpo. Dobbiamo dunque inoltre pensare che tutti i corpi degli uomini e degli animali che nasceranno fino alla fine dei secoli forse sono stati generati fin dal momento della creazione del mondo; voglio dire che le femmine dei primi animali forse sono state create con tutti quegli animali della medesima specie che essi hanno generato e che dovevano esser generati nel corso dei tempi.

Questa teoria si potrebbe spingere anche più oltre, e forse con molta ragione e verità, ma si hanno fondati timori di voler penetrare troppo profondamente nelle opere di Dio. In lui, da ogni parte, non si scorge che infinito, e non solo i nostri sensi e la nostra immaginazione sono troppo limitati per comprenderlo, ma lo spirito stesso, puro e sciolto com'è dalla materia, è troppo grossolano e troppo debole per penetrare la più piccola delle opere di Dio. Si smarrisce, si disperde, resta abbagliato, si spaventa alla vista di ciò che nel linguaggio dei sensi si chiama un atomo. Ma tuttavia lo spirito puro ha questo vantaggio sui sensi e sull'immaginazione: che riconosce la propria debolezza e la grandezza di Dio e che scorge l'infinito in cui si perde; mentre la nostra immaginazione e i nostri sensi sminuiscono le opere di Dio e ci ispirano una stolta confidenza che ci precipita ciecamente nell'errore. Infatti i nostri occhi non ci danno l'idea di tutte queste cose che scopriamo col microscopio e per via di ragione. Servendoci della vista non vediamo corpi più piccoli di un acaro o di una tignola. La metà di un acaro è nulla, se prestiamo fede alla testimonianza della vista. Per quel che la riguarda una tarma è solo un punto matematico; non si può frazionarla senza annientarla. La nostra vista, pertanto, non ci rappresenta l'estensione come è in se stessa; ma solo ciò che essa è in rapporto al nostro corpo; e poiché la metà di una tignola non ha col nostro corpo un rapporto da prendersi in considerazione, non potendo essa né conservarlo né distruggerlo, la nostra vista ce lo nasconde completamente.

Ma se i nostri occhi fossero fatti come microscopi, o piuttosto se fossimo così piccoli come gli acari e le tignole, giudicheremmo della grandezza dei corpi in tutt'altro modo. Perché senza dubbio questi animaletti hanno gli occhi disposti in modo da vedere ciò che li circonda e il loro corpo è molto più grande, o composto di un numero di parti maggiore di quanto non vediamo noi, perché altrimenti non ne potrebbero ricevere le impressioni necessarie al-

la conservazione della loro vita, col risultato che gli occhi di cui sono dotati non avrebbero per loro nessuna utilità.

Ma per meglio persuaderci di tutto ciò dobbiamo considerare che i nostri propri occhi si riducono, in effetti, a lenti naturali; i loro umori hanno la medesima funzione dei cristalli nelle lenti e, secondo la reciproca situazione, la figura del *cristallino* e la sua distanza dalla *retina*[21], vediamo diversamente gli oggetti. Sicché non si può affermare che vi siano due uomini al mondo che li vedono esattamente della stessa grandezza, o composti di parti simili poiché non si può dire con sicurezza che i loro occhi siano completamente simili.

Tutti gli uomini vedono gli oggetti della stessa grandezza nel senso che li vedono compresi dentro gli stessi limiti o attraverso angolature uguali. Ne vedono infatti le estremità per mezzo di linee rette che compongono un angolo visuale che è evidentemente uguale quando gli oggetti sono visti da una stessa distanza. Ma non è certo che l'idea sensibile che hanno della grandezza di un medesimo oggetto sia per loro uguale, perché non sono uguali i mezzi di cui dispongono per giudicare della distanza da cui dipende la grandezza di tale idea. Inoltre, coloro in cui le fibre del nervo ottico sono più piccole e più delicate possono notare in un oggetto molte più parti di coloro il cui nervo ottico è di un tessuto più grossolano.

Nulla di più facile che dimostrare geometricamente tutto ciò[22]; se non si trattasse di cose abbastanza note ci fermeremmo di più a provarle. Ma poiché ne hanno già trattato in parecchi preghiamo chi ne vuole essere informato di consultare costoro.

Poiché non è certo che vi siano al mondo due uomini che vedono gli oggetti della stessa grandezza, e talvolta[23] lo stesso uomo li vede più grandi con l'occhio sinistro che col destro, secondo le osservazioni fatte in proposito e riferite nel «Giornale dei letterati» di Roma del gennaio 1669, è chiaro che non ci si deve, per giu-

[21] Si tratta del nervo ottico.

[22] Vedi Descartes, *Diottrica* [*Discorsi* 5-7; AT, VI, 114-165].

[23] Un mio amico vede sempre i caratteri di stampa più grandi con l'occhio destro che col sinistro [cfr. *Osservatione del Sig.* Gio. Alfonso Borelli *intorno alla virtù ineguale degli occhi*, «*Giornale* de' letterati», 29 gennaio 1669, n° 1, pp. 11-12].

dicarne, affidare alla testimonianza dei nostri occhi. Meglio ascoltare la ragione che ci prova la nostra incapacità di determinare la grandezza assoluta dei corpi da cui siamo circondati, o l'idea che dobbiamo avere dell'estensione di un quadrato con un piede di lato, o di quella del nostro proprio corpo perché quest'idea ce lo rappresenti tal quale è. La ragione, infatti, c'insegna che il più piccolo di tutti i corpi non sarebbe piccolo se fosse solo, poiché si compone di un numero infinito di parti da ciascuna delle quali Dio può creare un mondo terrestre che sarebbe soltanto un punto in confronto alle altre riunite insieme. Quindi lo spirito dell'uomo non è capace di formarsi un'idea abbastanza grande da capire ed abbracciare l'estensione più piccola che vi sia al mondo, in quanto è limitato, mentre una tale idea è infinita.

È vero che lo spirito può conoscere approssimativamente i rapporti che sussistono fra questi infiniti di cui il mondo si compone; per esempio, che uno è il doppio dell'altro e che una tesa contiene sei piedi, ma non può tuttavia farsi un'idea che rappresenti ciò che queste cose sono in se stesse.

Voglio tuttavia supporre che lo spirito sia capace di idee che uguaglino o misurino l'estensione dei corpi che vediamo, perché è molto difficile persuadere gli uomini del contrario. Esaminiamo dunque che cosa si può concludere da questa supposizione. Se ne ricaverà indubbiamente che Dio non c'inganna; che non ci ha dato occhi simili a lenti che ingrandiscono o rimpiccioliscono gli oggetti; e che quindi dobbiamo credere che i nostri occhi ci rappresentino le cose come sono.

È vero che Dio non c'inganna mai, ma spesso c'inganniamo da noi stessi, giudicando delle cose con eccessiva precipitazione. Infatti spesso giudichiamo che gli oggetti di cui abbiamo idea esistano e persino che siano del tutto simili a tali idee; mentre spesso accade che non siano simili alle nostre idee e addirittura che non esistano.

Dal fatto che abbiamo idea di una cosa non consegue che essa esista, e ancora di meno che sia del tutto simile all'idea che ne abbiamo. Dal fatto che Dio ci faccia avere una certa idea sensibile di grandezza quando ci troviamo davanti a una tesa non consegue che la tesa abbia solo l'estensione che ci è rappresentata da quest'idea. Infatti, in primo luogo, non tutti gli uomini hanno esattamente la stessa idea sensibile di tale tesa, in quanto non tutti hanno gli occhi

disposti alla stessa maniera. In secondo luogo, la medesima persona non ha talvolta la medesima idea sensibile di una tesa quando la vede con l'occhio destro e poi con l'occhio sinistro, come abbiamo già detto. Succede infine che la stessa persona abbia dei medesimi oggetti idee del tutto diverse in tempi diversi, a seconda che li ritiene più o meno distanti, come spiegheremo altrove.

È dunque un pregiudizio che non poggia su nessuna ragione il credere di vedere i corpi come sono in se stessi. I nostri occhi, essendoci dati solo per la conservazione del nostro corpo, assolvono molto bene il loro compito facendoci avere delle idee degli oggetti proporzionate a quelle che abbiamo della grandezza del nostro corpo, anche se in questi oggetti c'è un'infinità di parti che essi non ci rivelano.

Ma per meglio intendere come dobbiamo giudicare dell'estensione dei corpi attenendoci alla testimonianza dei nostri occhi, immaginiamo che Dio abbia fatto in piccolo, con una porzione di terra grossa come una palla, un cielo e una terra, e che su questa terra abbia fatto degli uomini con le stesse proporzioni che si osservano in questo mondo in grande. Questi uomini in piccolo si vedrebbero tra loro e vedrebbero le parti dei loro corpi e anche gli animaletti capaci di infastidirli; perché altrimenti i loro occhi sarebbero inutili per la loro conservazione. In una tale supposizione è pertanto manifesto che questi ometti avrebbero sulla grandezza dei corpi delle idee molto diverse da quelle che ne abbiamo noi; poiché guarderebbero al loro piccolo mondo, che rispetto a noi sarebbe solo una palla, come a uno spazio infinito, press'a poco come giudichiamo del mondo in cui ci troviamo.

O, se ci sembra più facile concepirlo, supponiamo che Dio abbia creato una terra infinitamente più vasta di quella da noi abitata; in modo che questa nuova terra stia alla nostra come la nostra starebbe a quella di cui abbiamo parlato nella precedente ipotesi. Supponiamo pure che Dio abbia mantenuto in tutte le parti di questo nuovo mondo la stessa proporzione vigente tra quelle che compongono il nostro. Evidentemente gli uomini di questo nuovo mondo sarebbero più grandi di quanto non sia la distanza fra la terra e le stelle più lontane che noi vediamo; stando così le cose, è evidente che, se avessero la stessa idea che noi abbiamo dell'estensione dei corpi, non potrebbero distinguere talune parti del loro proprio corpo, mentre ne vedrebbero altre enorme-

mente grandi. Dimodoché sarebbe ridicolo pensare che vedessero le cose della stessa grandezza che vediamo noi.

Evidentemente, nelle due ipotesi che abbiamo fatto, gli uomini del grande e del piccolo mondo, supposto che gli occhi dessero loro degli oggetti che li circondano idee proporzionate alla grandezza del loro corpo, avrebbero sulla grandezza dei corpi idee molto diverse dalle nostre. Ora, se questi uomini osassero assicurare in base alla testimonianza dei loro occhi che i corpi sono tal quali li vedono, è manifesto che s'ingannerebbero; nessuno ne può dubitare. Tuttavia, certamente, avrebbero ragione quanto noi di difendere la loro opinione. Impariamo dunque valendoci del loro esempio che siamo assai poco sicuri circa la vera grandezza dei corpi che vediamo e che tutto ciò che possiamo apprenderne per mezzo della nostra vista si riduce al rapporto fra loro e il nostro corpo, rapporto per niente esatto; in una parola, i nostri occhi non ci sono dati per giudicare della verità delle cose, ma solo per farci conoscere quali possono danneggiarci e quali possono esserci utili sotto qualche rispetto.

[II. *Conseguenze degli errori dei nostri occhi a proposito di cose che esorbitano dalla sfera visiva*]

Ma gli uomini non fanno credito ai loro occhi solo per giudicare degli oggetti visibili; ci si affidano anche per giudicare di quelli invisibili. Dal momento che non vedono certe cose, ne traggono la conclusione che queste cose non esistono, attribuendo così alla vista una penetrazione in certo senso infinita. È questo che impedisce loro di riconoscere le vere cause di un'infinità di effetti naturali; infatti, spesso si rifanno a facoltà e qualità immaginarie perché non vedono quelle reali che consistono nelle diverse configurazioni di questi corpi.

Non vedono, per esempio, le particelle dell'aria e della fiamma, e meno ancora quelle della luce o di altra materia anche più sottile; ciò li porta a credere che non esistano o a giudicare che siano prive di forza e di azione. Ricorrono a qualità occulte o a facoltà immaginarie per spiegare tutti gli effetti di cui queste parti impercettibili sono la causa naturale.

Preferiscono ricorrere all'orrore del vuoto piuttosto che alla pesantezza dell'aria per spiegare come l'acqua vien sollevata nel-

le pompe; a proprietà della luna per il flusso e il riflusso del mare piuttosto che alla pressione dell'aria che circonda la terra; a capacità *attrattive* contenute nel sole per l'elevarsi dei vapori piuttosto che al semplice moto causato dall'impulso delle parti di materia sottile che il sole spande senza posa.

Ritengono non pertinente l'opinione di coloro che per rendere ragione di tutti i movimenti degli animali, delle abitudini stesse e della memoria corporea degli uomini sono ricorsi soltanto al sangue e alla carne. Ciò deriva in parte dal fatto di concepire il cervello troppo piccolo e quindi privo di capacità sufficiente a conservare tracce del numero quasi infinito di cose che contiene. Preferiscono ammettere, senza rendersene conto, nelle bestie un'anima che non sia né corpo né spirito; qualità e specie intenzionali per spiegare le abitudini e la memoria degli uomini; o cose siffatte di cui non si trova nello spirito particolare nozione.

Troppo lungo sarebbe fermarsi a passare in rassegna gli errori a cui ci porta un tale pregiudizio; nella fisica ce ne sono pochissimi che non abbiano preso in qualche modo occasione di qui e, se ci si vuole riflettere a fondo, se ne resterà forse stupiti.

Ma pur non volendosi soffermare troppo a lungo su tali cose, si dura tuttavia fatica a tacere del disprezzo che, di solito, gli uomini nutrono per gl'insetti e per gli altri animaletti che nascono da una materia da loro chiamata corrotta[24]. Si tratta di un disprezzo ingiusto, fondato solo sull'ignoranza della cosa tenuta a vile e sul pregiudizio di cui ho detto. In natura non c'è nulla di spregevole

[24] [La credenza nella generazione spontanea, che risale ad Aristotele, era, a quell'epoca, molto diffusa. Cartesio ne parla nelle *Seconde risposte* (AT, IX-1, 105-106), nel Discorso VII delle *Meteore* (AT, VI, 321), in una lettera a Regio del dicembre 1641 (AT, III, 460). Van Helmont affermò la generazione spontanea del topo. Francesco Redi (1626-1698) nelle *Esperienze intorno alla generazione degli insetti* (1668) mostrò che la teoria era destituita di qualunque fondamento attraverso un'esperienza molto semplice. Chiuse in bottiglie o damigiane, accuratamente turate con tappi o garze sterili, delle sostanze organiche come carni, pesci, ecc.; in tali sostanze non comparvero vermi che apparvero, invece, in alimenti esposti all'aria in recipienti aperti. Malebranche, che qui si riferisce al pregiudizio comune, ne riconosce la mancanza di validità scientifica nel *XVII^e^ Eclaircissement*, § 39, dove parla dell'«idea bizzarra che gl'insetti nascano dalla putrefazione». Tuttavia, ancora a metà del Settecento, l'ipotesi della generazione spontanea da decomposizione di sostanze organiche trovò un suo credito persino in Buffon. La confutò definitivamente Lazzaro Spallanzani (1729-1799).]

e tutte le opere di Dio son degne di rispetto e di ammirazione soprattutto se si bada alla semplicità dei mezzi attraverso cui Dio le crea e le conserva. I moscerini più piccoli presentano la stessa perfezione degli animali più imponenti per grandezza. Le proporzioni tra le loro membra sono altrettanto precise quanto negli altri e sembra persino che Dio abbia voluto dotarli di maggiori elementi ornamentali per compensare la piccolezza del loro corpo. Hanno sulla testa corone, pennacchi e altre acconciature che fanno scomparire tutto ciò che il lusso degli uomini è capace d'inventare; e posso osar di affermare che chi si è sempre limitato a servirsi dei propri occhi non ha mai visto niente di tanto bello, di tanto armonico, addirittura di tanto magnifico nelle case dei più grandi principi quanto ciò che, servendosi di lenti, si vede sulla testa di una semplice mosca. L'uomo per esempio, ha solo un cristallino in ciascun occhio; la mosca ne ha più di mille, ma disposti con un ordine e una regolarità meravigliosi.

È vero che si tratta di cose piccolissime, ma è anche più sorprendente che tante bellezze si trovino concentrate in così poco spazio; e, benché siano molto comuni, non per questo sono meno degne di rispetto, o portano un minor contributo alla perfezione di questi animali in se stessi; al contrario tornano a maggior gloria di Dio che creandole ha fatto con tanta larghezza e magnificenza un numero quasi infinito di miracoli.

Tuttavia la nostra vista ci nasconde tutte queste bellezze: ci fa disprezzare tutte queste opere di Dio, sì degne della nostra ammirazione; e, dato che si tratta di animali piccoli in confronto al nostro corpo, ce li fa considerare come piccoli in senso assoluto e quindi come spregevoli per via della loro piccolezza, come se i corpi potessero essere piccoli in se stessi.

Cerchiamo dunque di non seguire le impressioni dei nostri sensi nel giudizio che diamo sulla grandezza dei corpi, e quando diremo, per esempio, che un uccello è piccolo, non prendiamo la cosa in senso assoluto, perché nulla è grande o piccolo in sé. Persino un uccello è grande in confronto a una mosca e, se è piccolo in confronto al nostro corpo, non ne consegue che lo sia in senso assoluto, perché il nostro corpo non è una regola assoluta secondo cui dobbiamo misurare gli altri corpi. Esso è molto piccolo in confronto alla terra e la terra in confronto al cerchio che il sole o la terra stessa descrivono l'uno intorno all'altra; e questo cerchio

in confronto allo spazio contenuto fra noi e le stelle fisse, e così via di seguito, perché possiamo sempre immaginare spazi vieppiù grandi, all'infinito.

III. *Gli errori dei nostri occhi a proposito dell'estensione dei corpi considerati nel loro rapporto reciproco*

Ma non dobbiamo immaginare che i nostri sensi ci informino con precisione del rapporto che gli altri corpi hanno col nostro; infatti esattezza e precisione non sono essenziali alle conoscenze sensibili che devono servire soltanto alla conservazione della vita. Noi, è vero, conosciamo con sufficiente esattezza il rapporto che i corpi vicini a noi hanno col nostro, ma via via che questi corpi si allontanano ne abbiamo una conoscenza che diminuisce in proporzione, perché allora hanno col nostro corpo meno rapporto. L'idea o il senso di grandezza che proviamo alla vista di un corpo diminuisce in proporzione della sua minor capacità di nuocerci; e tale idea o sensazione si estende via via che questo corpo si avvicina a noi, o piuttosto via via che aumenta il suo rapporto col nostro corpo. Infine, se questo rapporto cessa del tutto, voglio dire, se un corpo è troppo piccolo o troppo lontano da noi per poterci nuocere, non ne abbiamo più sensazione alcuna. Dimodoché attraverso la vista possiamo talvolta giudicare approssimativamente del rapporto che gli altri corpi hanno col nostro o di quello che hanno tra loro; ma non dobbiamo mai credere che abbiano la stessa grandezza che appare a noi.

I nostri occhi, per esempio, ci rappresentano il sole e la luna come fossero larghi uno o due piedi; ma non dobbiamo immaginare, come Epicuro e Lucrezio[25], che davvero abbiano soltanto questa larghezza. La luna stessa appare alla nostra vista molto più grande delle stelle più grandi; nondimeno è fuori dubbio che sia incomparabilmente più piccola. Del pari vediamo ogni giorno sulla terra due o più cose di cui non sapremmo scoprire esattamente la grandezza o il rapporto perché, per giudicarne, è necessario conoscerne la precisa distanza, cosa molto difficile da sapersi.

Duriamo anche fatica a giudicare con una certa sicurezza del rapporto che si trova fra due corpi molto vicini a noi: ci tocca pren-

[25] [Epicuro, *Epistola a Pitocle*, II, 91; Lucr., V, 565-566 e 575-578.]

derli in mano e tenerli uno di contro all'altro per confrontarli; con tutto ciò spesso esitiamo senza poterne affermar nulla con certezza. Ci si rende conto della cosa in modo manifesto quando si vuole esaminare la grandezza di monete quasi uguali: in questo caso si è costretti infatti a metterle le une sulle altre per stabilire con più sicurezza che fondandosi sulla vista se sono della stessa grandezza. Se, tracciata sulla carta una linea, se ne eleva alla sua estremità, perpendicolarmente, una seconda della medesima lunghezza, questa sembrerà press'a poco uguale alla prima; ma, se la si eleva dal mezzo della prima, sembrerà sensibilmente più lunga, e tanto più lunga quanto più sarà vicina al mezzo della prima. Si può fare la stessa esperienza con due pagliuzze; dimodoché per sapere se sono uguali o quale è più lunga, bisogna, e lo si fa senz'altro, stenderle l'una sull'altra. I nostri occhi, pertanto, non c'ingannano soltanto a proposito della grandezza dei corpi in se stessi, ma anche a proposito del rapporto che i corpi hanno tra di loro.

Avvertenza

Chi ignora come gli occhi sono fatti e le ragioni della loro struttura, farà bene a leggere, prima di questo capitolo, l'aggiunta che troverà alla fine della presente opera.

CAPITOLO SETTIMO

I. Gli errori dei nostri occhi a proposito delle figure – II. Non abbiamo cognizione alcuna delle più piccole – III. La nostra conoscenza delle più grandi non è esatta – IV. Spiegazione di certi giudizi naturali che ci impediscono di sbagliare – V. Questi medesimi giudizi c'ingannano in casi particolari

I. *Gli errori della nostra vista a proposito delle figure*

La nostra vista ci porta meno a sbagliare quando ci rappresenta le figure che quando ci rappresenta qualunque altra cosa, perché la figura in se stessa non è nulla di assoluto e per sua natura consiste nel rapporto che vige fra le parti da cui è delimitato uno spazio e al-

cune linee rette o un punto che concepiamo in questo spazio e che possiamo chiamare, come nel cerchio, centro della figura. Tuttavia c'inganniamo in mille modi a proposito delle figure e non ne conosciamo mai nessuna con assoluta esattezza per mezzo dei sensi.

II. *Non abbiamo cognizione alcuna delle più piccole*

Abbiamo provato che la nostra vista non ci fa vedere qualunque estensione, ma solo quella che ha un rapporto abbastanza considerevole col nostro corpo e che per tale ragione non vediamo tutte le parti degli animali più piccoli, né le parti di cui si compongono tutti i corpi, sia solidi che liquidi. Quindi, non potendo scorgere tali parti per via della loro piccolezza, ne consegue che non possiamo scorgerne le figure, poiché la figura dei corpi è solo il limite che le definisce. Ecco dunque già un numero quasi incalcolabile di figure, e addirittura il maggior numero di esse, che i nostri occhi non ci rivelano; anzi gli occhi portano addirittura la mente che troppo confida nella loro capacità, e che non esamina le cose abbastanza, a credere che queste figure non esistano.

III. *La nostra conoscenza delle più grandi non è esatta*

Quanto ai corpi proporzionati alla nostra capacità visiva, che in confronto agli altri sono pochissimi, arriviamo a scoprire approssimativamente la loro figura, ma non la conosciamo mai esattamente attraverso i sensi. Basandoci sulla vista non possiamo nemmeno assicurarci che un cerchio e un quadrato, le due figure più semplici, non siano un ellisse e un parallelogramma; anche se queste figure sono fra le nostre mani e vicinissime ai nostri occhi.

Dico di più: non possiamo distinguere con esattezza se una linea è diritta o no, specialmente se è un po' lunga: per stabilirlo abbiamo bisogno di un righello. Ma che dico? non sappiamo se il righello stesso è come supponiamo debba essere e non possiamo assicurarcene completamente. Tuttavia, senza la conoscenza della linea, non si può mai conoscere figura alcuna, come tutti sanno a sufficienza.

Ecco che cosa si può dire in generale delle figure che sono vicinissime ai nostri occhi e racchiuse fra le nostre mani; ma, se le

supponiamo lontane da noi, quanti mutamenti troveremo nella proiezione che determineranno sul fondo dei nostri occhi? non voglio qui soffermarmi a descriverli: sarà facile apprenderli in qualche trattato di ottica o nell'esame delle figure che si trovano nei quadri. Infatti, poiché i pittori sono costretti a cambiarle quasi tutte per farle apparire al naturale, e a dipingere, per esempio, dei circoli come forme ovali, questo è un segno indubbio degli errori della nostra vista a proposito degli oggetti non dipinti. Ma tali errori sono corretti da nuove sensazioni che vanno guardate come una sorta di giudizi naturali, e che si potrebbero chiamare giudizi dei sensi.

IV. *Spiegazione di certi giudizi naturali che ci impediscono di sbagliare. Li chiamo «naturali» perché a darceli è l'Artefice della natura*

Quando guardiamo, per esempio, un cubo, è certo che tutti i lati che ne vediamo non determinano quasi mai una proiezione o un'immagine della stessa grandezza nel fondo dei nostri occhi; poiché l'immagine di ciascuno di questi lati che si disegna sulla *retina* o nervo ottico è molto simile a un cubo disegnato in prospettiva: quindi la sensazione che ne abbiamo dovrebbe rappresentarci le facce del cubo come disuguali perché, in un cubo in prospettiva, sono disuguali. Tuttavia le vediamo tutte uguali e non c'inganniamo.

Ora, si potrebbe dire che ciò accade per una specie di giudizio che noi diamo naturalmente, ossia che le facce più lontane del cubo, che sono viste obliquamente, non devono formare sul fondo dei nostri occhi immagini così grandi come le facce più vicine. Ma limitandosi i sensi a sentire senza mai giudicare in senso proprio, è certo che questo giudizio naturale è soltanto una sensazione composta che, di conseguenza, può talvolta essere falsa. La chiamo composta perché dipende da due o più impressioni che si realizzano nei nostri occhi nel medesimo tempo. Per esempio, quando guardo un uomo che cammina, certamente, via via che mi si avvicina, l'immagine o impressione della sua statura che si disegna sul fondo dei miei occhi aumenta sempre in proporzione e infine raddoppia quando la distanza da dieci passi si riduce a cinque.

Ma, dato che l'impressione della distanza diminuisce nella stessa proporzione in cui l'altra aumenta, io continuo sempre a vedere l'uomo della stessa grandezza. Quindi l'impressione che ne ho dipende costantemente da due impressioni diverse, senza contare il mutamento di situazione degli occhi e le altre cose di cui parlerò in seguito.

Tuttavia, potendo ciò che in noi è solo sensazione venir considerato in rapporto all'artefice della natura che lo desta in noi come una specie di giudizio, parlo delle sensazioni come di giudizi naturali perché questa guisa di espressione serve a rendere ragione delle cose, come si può vederlo qui, nel capitolo IX, verso la fine, e in parecchi altri luoghi.

V. *Questi medesimi giudizi c'ingannano in alcuni casi particolari*

Benché i giudizi di cui parlo ci servano a correggere i nostri sensi in mille maniere diverse – senza di essi c'inganneremmo quasi sempre – non mancano tuttavia di offrirci occasione di sbagliare. Se accade, per esempio, che vediamo la cima di un campanile dietro una grande muraglia o dietro una montagna, tale cima ci apparirà molto vicina e molto piccola. Se in seguito la vediamo, alla stessa distanza, ma con molto terreno e molte case frammezzo, ci apparirà senza dubbio più lontana e più grande; per quanto, in entrambi i casi, la proiezione dei raggi del campanile o l'immagine del campanile che si disegna nel fondo del nostro occhio resti la medesima. Ora, si può dire che noi lo vediamo più grande in base a un giudizio che formuliamo naturalmente, ossia che, se vi è tanto terreno tra noi e il campanile, bisogna che questo sia più lontano e quindi più grande.

Se, al contrario, non vediamo del terreno tra i nostri occhi e il campanile, anche se sappiamo per altra via che ce n'è parecchio e che è molto lontano, cosa molto degna di nota, ci apparirà tuttavia vicinissimo e piccolissimo, come ho detto prima. E anche in questo caso si può pensare che ciò accada per una sorta di giudizio naturale per la nostra anima, che vede così il campanile perché lo giudica a cinque o seicento passi. Infatti, di solito, la nostra immaginazione non si rappresenta una distanza maggiore tra gli oggetti a

meno di essere coadiuvata dalla sensazione visiva di altri oggetti che veda frapposti e al di là dei quali possa estendersi ancora.

Per questa ragione[26] quando la luna sorge o tramonta la vediamo molto più grande di quando è molto alta sull'orizzonte: perché, quando è molto alta, non vediamo frammezzo oggetti di cui sappiamo la grandezza che possano servirci come termine di paragone per stabilire la grandezza della luna. Ma, quando si è appena levata o è vicina al tramonto, vediamo fra di essa e noi una distesa di campi di cui, press'a poco, ci è nota l'estensione; quindi la giudichiamo più lontana e di conseguenza la vediamo più grande.

E va rilevato che, quando ci sta sul capo, anche se per via di ragione la sappiamo con assoluta certezza lontanissima, la vediamo nondimeno vicinissima e piccolissima, in quanto, in effetti, tali giudizi naturali della vista vengono formulati dentro di noi involontariamente e persino contro la nostra volontà. Del pari, benché sappiamo che la luna non procede dal lato verso cui ci piace andare, tuttavia, se la guardiamo quando siamo in corsa, la vediamo sempre correre con noi e nella nostra medesima direzione; questo perché l'immagine della luna (e per immagine intendo sempre l'impressione che l'oggetto produce sul fondo dell'occhio) non muta sensibilmente posizione nel fondo dei nostri occhi anche se corriamo; e ciò per via della grande distanza, come è facile dimostrare. Quindi, sentendo senz'altro di correre, dobbiamo naturalmente giudicare che corra come noi. Ma quando corriamo guardando oggetti vicini a noi, poiché le loro immagini cambiano posizione nel fondo dei nostri occhi, o aumentano in proporzione al movimento di cui abbiamo la sensazione in noi stessi, giudichiamo naturalmente che sono immobili, ossia li vediamo immobili. Ora, questi giudizi naturali, benché utilissimi, ci fanno spesso trovare impigliati in qualche errore facendoci formulare dei giudizi liberi che sono con essi in perfetto accordo. Infatti, quando si giudica come si sente, ci si sbaglia sempre in qualcosa, anche se non ci si sbaglia mai in nulla quando si giudica come si concepisce; perché il corpo informa solo in funzione del corpo, mentre soltanto Dio insegna sempre la verità, come mostrerò altrove.

[26] Vedi cap. IX verso la fine e, più oltre, la mia *Réponse à M. Régis* [*O.C.*, t. XVII-1, pp. 263-278].

Questi giudizi naturali non c'ingannano solo a proposito della distanza e della grandezza dei corpi, ma anche mostrandoci la loro figura diversa da quella che è. Vediamo, per esempio, il sole, la luna e gli altri corpi sferici molto lontani come fossero piatti: li vediamo come dei cerchi. Questo perché a tanta distanza non possiamo distinguere se la parte che è verso il centro di tali corpi è più vicina a noi delle altre; per tale ragione la giudichiamo alla stessa distanza. Ancora per la stessa ragione giudichiamo tutte le stelle con l'azzurro che compare nel cielo come press'a poco alla stessa distanza rispetto alle loro vicine e quasi collocate in una volta perfettamente convessa ed ellittica; perché la nostra mente suppone sempre uguaglianza dove non vede disuguaglianza. Tuttavia non dovrebbe riconoscerla positivamente se non dove la vede con evidenza.

Non ci soffermiamo qui a spiegare più diffusamente gli errori della nostra vista riguardo alle figure dei corpi perché ci si può istruire in proposito servendosi di qualche manuale di ottica. Questa scienza, in effetti, insegna solo la maniera di ingannare gli occhi e tutta la sua abilità si riduce a trovare dei mezzi per farci avere le sensazioni composte, o i giudizi naturali di cui ho detto, nei momenti in cui non dobbiamo averli. Ciò si può attuare in tanti modi diversi perché di tutte le figure di questo mondo non ve n'ha nessuna che non si possa dipingere in mille modi; sicché la vista immancabilmente ne sarà tratta in inganno. Ma non è questo il luogo di spiegare a fondo tali cose. Quanto si è detto basta per mostrare che non bisogna fidarsi troppo dei propri occhi nemmeno quando ci rappresentano la figura dei corpi; anche se in fatto di figure sono testimoni molto più fedeli che in tutti gli altri casi.

CAPITOLO OTTAVO

I. I nostri occhi non ci rivelano la grandezza o la velocità del movimento considerato in sé – II. Ignoriamo la durata necessaria perché si conosca il movimento – III. Esempio degli errori dei nostri occhi circa il movimento e il riposo

Abbiamo scoperto gli errori più importanti e più diffusi della nostra vista riguardo all'estensione e alle figure; bisogna ora correggere quelli in cui la vista medesima ci coinvolge a proposito del

movimento della materia. Questo non sarà molto difficile dopo quanto abbiamo detto dell'estensione; perché le due cose sono in così stretto rapporto che se c'inganniamo circa la grandezza dei corpi è assolutamente necessario che ci inganniamo anche a proposito del loro movimento.

Ma per non affermare nulla che non risulti chiaro e distinto bisogna cominciare con l'eliminare l'equivoco del termine movimento; infatti esso significa abitualmente due cose: la prima è una certa forza che s'immagina nel corpo mosso e che è la causa del suo movimento; la seconda è il continuo trasferimento d'un corpo che si allontana da un altro considerato in quiete o che gli si avvicina[27].

Quando, per esempio, si dice che una palla ha comunicato parte del suo movimento a un'altra, si prende la parola movimento nel suo primo significato; ma, se si dice semplicemente che si vede una palla in gran movimento, si prende nella seconda. In una parola, questo termine *movimento* significa insieme la causa e l'effetto, che sono tuttavia due cose affatto diverse.

Si cade, mi pare, in errori molto grossolani e persino molto rischiosi a proposito della forza che imprime il movimento e che trasporta i corpi. Questi bei termini di *natura* e di *qualità impresse*, sembra non servano ad altro che a mettere al riparo l'ignoranza dei falsi dotti e l'empietà dei libertini, come sarebbe facile dimostrare. Ma non è questo il luogo di parlare della forza che muove i corpi; essa non è nulla di visibile e qui parlo solo degli errori dei nostri occhi. Mi riservo di farlo[28] quando il momento sarà venuto.

Il movimento preso nel secondo senso, a indicare il trasferimento d'un corpo che si allontana da un altro, è qualcosa di visibile e costituisce il tema di questo capitolo.

I. *I nostri occhi non ci rivelano la grandezza o la velocità del movimento considerato in sé*

Mi pare di aver dimostrato nel sesto capitolo che la nostra vista non ci fa conoscere la grandezza dei corpi in se stessi, ma solo il

[27] [Cfr. Cartesio, *Princìpi*, II, 24 e 25.]
[28] Vedi il capitolo terzo della seconda parte del sesto libro.

rapporto reciproco fra di loro. Ne concludo che neppure possiamo conoscere la vera o assoluta grandezza dei loro movimenti, cioè della loro rapidità o lentezza, ma solo il rapporto di tali movimenti gli uni con gli altri e specialmente con quello che di solito giunge al nostro corpo. Ne do la seguente prova.

È manifesto che non sapremmo giudicare della grandezza del movimento di un corpo se non attraverso la lunghezza dello spazio che il corpo medesimo ha percorso. Quindi, poiché i nostri occhi non ci fanno vedere la vera lunghezza dello spazio percorso ne consegue che non possono farci conoscere la vera grandezza del movimento.

Questa prova è solo una conseguenza di quanto ho detto dell'estensione e la sua forza risiede unicamente nel fatto di essere una conseguenza necessaria di ciò che ho dimostrato. Ecco qui una prova che non presuppone nulla. Dico pertanto che, se anche potessimo conoscere chiaramente la vera grandezza dello spazio percorso, non ne conseguirebbe che potessimo del pari conoscere quella del movimento.

La grandezza o la velocità del movimento include due fattori. Il primo è il trasferimento di un corpo da un luogo a un altro: per esempio, da Parigi a Saint Germain; il secondo è il tempo che è stato richiesto da tale trasferimento. Ora, non basta conoscere con esattezza la distanza tra Parigi e Saint Germain per sapere se un uomo vi è andato muovendosi alla svelta o lentamente; bisogna inoltre conoscere il tempo da lui impiegato per coprire la distanza.

II. *Ignoriamo la durata necessaria per conoscere la grandezza del movimento*

Ammetto pertanto che si conosca la vera lunghezza di questo cammino; ma nego in modo assoluto che si possa conoscere esattamente per mezzo della vista o in qualunque altra maniera il tempo impiegato a percorrerlo e la vera grandezza della durata.

Lo si vede a sufficienza basandosi sul fatto che in certi momenti una sola ora ci pare lunga come quattro; mentre, all'opposto, in altri momenti quattro ore passano senza che ci se ne accorga. Quando, per esempio, siamo al colmo della gioia le ore durano solo un istante; perché allora il tempo passa senza che ci stia-

mo a pensare. Ma quando la tristezza ci deprime o qualche dolore ci fa soffrire i giorni sono molto più lunghi. Questo perché allora lo spirito si infastidisce della durata in quanto gli risulta penosa. Se vi pone maggior attenzione, si raccapezza meglio e la trova quindi più lunga che nei momenti di gioia o di qualche gradevole occupazione da cui vien quasi fatto uscire da se stesso per immergersi nell'oggetto della sua gioia o della sua occupazione. Infatti, come una persona trova un quadro tanto più grande quanto più si ferma a considerare attentamente i minimi dettagli ivi rappresentati; o come si trova molto grande la testa di una mosca quando se ne distinguono al microscopio tutte le parti; così lo spirito trova la sua durata tanto più grande quanto più la considera attentamente ed ha la sensazione di tutte le sue parti.

Dimodoché non dubito che Dio possa volgere il nostro spirito alle parti della durata, facendoci avere un grandissimo numero di sensazioni in pochissimo tempo, in modo tale che una sola ora ci sembri lunga parecchi secoli. Perché infine non c'è istante nella durata come non ci sono atomi nei corpi; e come la più piccola parte di materia si può dividere all'infinito, si possono ottenere delle parti di durata sempre più piccole, all'infinito, come è facile dimostrare. Se dunque l'attenzione dello spirito a queste particelle della sua durata fosse contrassegnata da sensazioni che lasciassero nel cervello delle tracce di cui lo spirito potesse ricordarsi, questo la troverebbe senza dubbio più lunga di quanto non gli sembri.

Ma infine l'uso degli orologi prova a sufficienza che non conosciamo esattamente la durata; e questo mi basta. Infatti poiché, come abbiamo dimostrato, non si può conoscere la grandezza del movimento in se stesso senza conoscere prima quella della durata, ne consegue che, se non si può conoscere esattamente la grandezza assoluta della durata, neppure si può conoscere esattamente la grandezza assoluta del movimento.

Ma poiché si possono conoscere alcuni rapporti tra le diverse durate, ossia tra i vari tempi, si possono anche conoscere alcuni rapporti dei movimenti tra loro. Infatti, come si può sapere che l'anno solare è più lungo di quello lunare, si può anche sapere che una palla di cannone si muove più veloce di una tartaruga. Dimodoché, se i nostri occhi non ci fanno vedere la grandezza assoluta del movimento, ci aiutano tuttavia a conoscerne approssimativamente la grandezza relativa, ossia il rapporto di un movimento

con un altro, e ai fini della conservazione del nostro corpo è necessario sapere soltanto questo.

III. *Esempio dell'errore dei nostri occhi circa il movimento o il riposo dei corpi*

Ci sono molti casi in cui si riconosce chiaramente che la nostra vista c'inganna a proposito del movimento dei corpi. Accade anche abbastanza spesso che non si muovano le cose che ci sembrano in movimento e, al contrario, che siano in movimento le cose che ci sembrano in quiete. Quando, per esempio, seduti sulla sponda d'un bastimento che procede velocissimo e con un movimento molto regolare, vediamo la terra e le città allontanarsi queste sembrano muoversi e il bastimento sembra fermo[29].

Del pari, se un uomo si trovasse sul pianeta Marte, giudicherebbe a occhio che il sole, la terra e gli altri pianeti con tutte le stelle fisse compiano la loro circonvoluzione circa in 24 o 25 ore, che è il tempo impiegato da Marte a girare sul proprio asse. Tuttavia la terra, il sole e le stelle non girano attorno a questo pianeta; dimodoché quest'uomo vedrebbe in movimento delle cose che sono in quiete e crederebbe di esser fermo pur essendo in movimento.

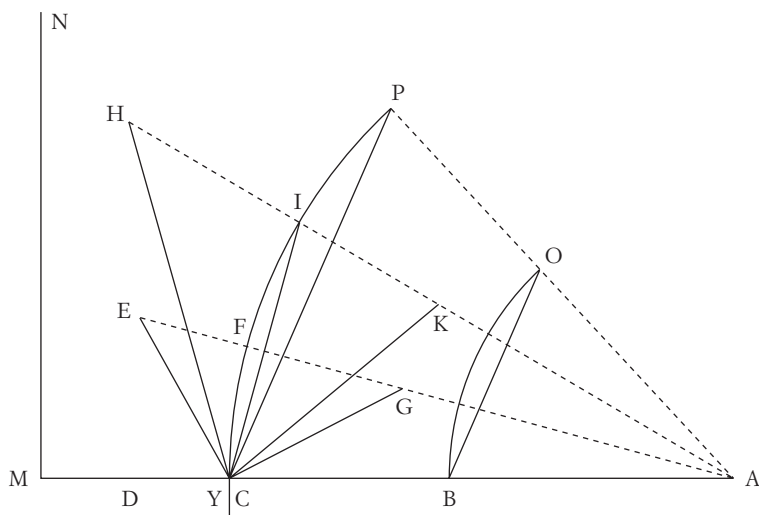
Non mi fermo a spiegare la ragione per cui chi si trovasse sulla sponda d'un bastimento correggerebbe facilmente l'errore dei suoi occhi, mentre chi si trovasse sul pianeta Marte rimarrebbe tenacemente attaccato al suo errore. Conoscerla è troppo facile; e anche più facile sarà trovarla se si riflette a ciò che accadrebbe a un uomo addormentato su un bastimento se si svegliasse di soprassalto e, svegliandosi, vedesse soltanto la cima dell'albero di un altro bastimento che si avvicinasse a lui. Infatti, supposto che non vedesse vele gonfiate dal vento, o marinai affaccendati, e che non avvertisse l'agitazione e le scosse del suo bastimento o qualcos'altro di simile, rimarrebbe totalmente nel dubbio, senza capire quale dei due bastimenti si muova: né i suoi occhi né la sua ragione potrebbero rivelarglielo.

[29] [Cfr. Cartesio, *ibid.*, II, 24.]

CAPITOLO NONO

Ancora sullo stesso argomento: I. Prova generale degli errori della nostra vista a proposito del movimento – II. È necessario conoscere la distanza degli oggetti per giudicare l'ampiezza del loro movimento – III. Esame dei mezzi per riconoscere le distanze

[I.] *Ecco una prova generale di tutti gli errori in cui ci fa cadere la nostra vista a proposito del movimento*

Sia A l'occhio di chi guarda; C l'oggetto che suppongo abbastanza distante da A. Dico che, pur restando l'oggetto immobile in C, si può credere che si allontani fino a D o si avvicini fino a B; che, se anche si allontana verso D, si può crederlo immobile in C e credere anche che si accosti a B; e, al contrario, anche se si avvicina a B, si può crederlo immobile in C o anche si può credere che si allontani verso D. Che, anche se l'oggetto si è avanzato da C fino a E o a H, o a G, o a K, si può credere non si sia mosso che da C a F o a I; e, al contrario, che se anche l'oggetto si è mosso da C fino a F o a I, si può credere si sia mosso fino a E o H, oppure fino

a G o K. Che se l'oggetto si muove lungo una linea equidistante da chi guarda, ossia lungo una circonferenza di cui chi guarda si trovi al centro, anche se l'oggetto si muove da C a P si può credere che non si muova se non da B a O; e, al contrario, benché non si muova se non da B a O, si può credere si muova da C a P.

Se al di là dell'oggetto C si trova un altro oggetto M ritenuto immobile, che, tuttavia, si muove verso N, per quanto l'oggetto C resti immobile, o si muova molto più lentamente verso F di quanto M non si muova verso N, sembrerà muoversi verso Y, e al contrario, se, ecc.

II. *È necessario conoscere la distanza degli oggetti per conoscere la grandezza del loro movimento*

Evidentemente la prova di tutte queste proposizioni, salvo l'ultima che non presenta difficoltà, dipende da un solo fatto, che noi non possiamo, di solito, giudicare con sicurezza della distanza degli oggetti. Infatti, se è vero che non ne sapremmo giudicare con sicurezza, ne consegue che non possiamo sapere se C si è avanzato verso D o se si è avvicinato a B, e altrettanto dicasi per le altre proposizioni.

Ora, per stabilire se i giudizi che noi formuliamo sulla distanza degli oggetti sono sicuri, non c'è altro che esaminare i mezzi di cui ci serviamo per giudicarne; e, se questi mezzi sono incerti, non può accadere che i giudizi siano immuni da errore. Ce ne sono parecchi e vanno illustrati.

III. *Esame dei mezzi per riconoscere la distanza degli oggetti*

Il primo, il più generalmente diffuso, e talvolta il più sicuro dei mezzi che noi abbiamo per giudicare la distanza degli oggetti non molto lontani è l'angolo formato dai raggi dei nostri occhi; l'oggetto è il vertice dell'angolo, cioè il punto in cui questi raggi s'incontrano. Quando quest'angolo è molto grande, vediamo l'oggetto vicinissimo; al contrario, quando è molto piccolo, lo vediamo molto lontano. E il mutamento che si verifica nella situazione dei nostri occhi secondo il mutamento di quest'angolo è il mezzo di cui la nostra anima si serve per giudicare della lontananza o della vicinanza de-

gli oggetti. Infatti, come un cieco che avesse in mano due bastoni diritti, di cui ignorasse la lunghezza, potrebbe giudicare approssimativamente, mediante una specie di geometria naturale, della distanza di un corpo toccandolo con la punta di questi due bastoni, per via della posizione e della distanza delle sue mani; così si può dire[30] che l'anima giudica della distanza di un oggetto attraverso la disposizione dei suoi occhi, che, quando l'angolo secondo cui lo vede è grande, non è la stessa di quando l'angolo è piccolo; ossia non è la stessa quando l'oggetto è vicino e quando è lontano.

Ci si persuaderà facilmente di quanto ho detto se ci si sobbarcherà a fare quest'esperienza, del resto molto facile[31]. Si sospenda al capo di un filo un anello la cui apertura non si venga a trovare di faccia a noi, oppure si conficchi in terra un bastone e se ne prenda in mano un altro ricurvo all'estremità; si retroceda a tre o quattro passi dall'anello o dal bastone; con una mano si chiuda un occhio e con l'altra si cerchi d'infilare l'anello o di toccare di traverso il bastone, all'incirca all'altezza degli occhi, con l'altro bastone che si tiene in mano; si sarà stupiti di non poter fare, forse neanche in cento tentativi, ciò che si credeva tanto facile. E anche se si lascia il bastone e si vuole infilare di traverso l'anello con un dito, si troverà una certa difficoltà, benché la distanza sia tanto diminuita.

Ma bisogna aver cura di sottolineare che ho parlato di tentativi di infilare l'anello o di toccare il bastone di traverso, e non seguendo una linea retta dal nostro occhio all'anello: perché, in tal caso, non ci sarebbe difficoltà alcuna; e venirne a capo con un occhio chiuso sarebbe anche più facile che con i due occhi aperti, perché questo rettificherebbe la nostra visuale.

Ora, si può affermare che la difficoltà nell'infilare un anello di traverso, con un solo occhio aperto, deriva dal fatto che, essendo l'altro chiuso, non si conosce l'angolo di cui ho parlato. Infatti, per conoscere la grandezza di un angolo, non basta conoscere quella della base e quella di un angolo formato da uno dei suoi lati su tale base; il che sappiamo dall'esperienza precedente. Ma è anche necessario conoscere l'altro angolo, formato dall'altro lato sulla base, o la lun-

[30] L'anima non formula tutti i giudizi che le attribuiscono; questi giudizi naturali si riducono a sensazioni; mi esprimo così solo per brevità e per uniformarmi al linguaggio comune.

[31] Vedi l'art. 4 del cap. 7.

ghezza di uno dei lati; il che si può apprendere con esattezza solo aprendo l'altro occhio. Quindi l'anima non può servirsi della propria geometria naturale, per giudicare della distanza dell'anello.

La disposizione degli occhi che accompagna l'angolo formato dai raggi visivi che si intersecano e s'incontrano nell'oggetto è dunque uno dei mezzi migliori e più generalmente diffusi di cui l'anima si serva per giudicare della distanza delle cose. Se pertanto un tale angolo non muta sensibilmente quando l'oggetto è un po' lontano, sia che questo si avvicini o che si allontani da noi, ne seguirà che tale mezzo è falso e che l'anima non potrà servirsene per giudicare della distanza.

Ora, è molto facile rendersi conto che un tale angolo muta sensibilmente quando un oggetto che è a un piede dalla nostra vista vien trasportato a una distanza di quattro piedi; ma se è solo trasportato da quattro a otto il mutamento è molto meno sensibile; ancor meno se da otto a dodici; se da mille a centomila quasi non si avvertirà più; infine, questo mutamento non sarà più sensibile quando addirittura lo si trasporti negli spazi immaginari. Dimodoché, se vi è uno spazio abbastanza notevole tra A e C, l'anima non potrà conoscere con questo mezzo se l'oggetto è vicino a B o a D.

Per questa ragione vediamo il sole e la luna come fossero avviluppati dalle nuvole benché ne siano singolarmente lontani; per questo crediamo naturalmente che tutti gli astri siano alla stessa distanza e che le comete siano stabili e quasi del tutto prive di movimento verso la fine del loro corso. Immaginiamo persino che le comete si dissolvano interamente in capo a qualche mese, perché si allontanano da noi seguendo una linea quasi retta, che viene diritta ai nostri occhi, e vanno così a perdersi in quei grandi spazi d'onde tornano solo dopo parecchi anni, o magari dopo parecchi secoli; infatti sembra molto verosimile che non vengano meno dopo che si smette di vederle.

Secondo mezzo per giudicare della distanza degli oggetti

Per spiegare il secondo mezzo di cui l'anima si serve per giudicare della distanza degli oggetti bisogna sapere che è assolutamente necessario che la figura dell'occhio sia diversa a seconda della

diversa distanza degli oggetti che vediamo; infatti, quando un uomo vede un oggetto vicino, i suoi occhi devono essere di necessità più lunghi, ossia il cristallino deve essere più lontano dalla retina che se l'oggetto fosse lontano; perché i raggi dell'oggetto per riunirsi sul nervo ottico, com'è necessario per poter vedere l'oggetto distintamente, specie quando è poco illuminato, richiedono una maggior distanza fra tale nervo e il cristallino.

È vero che, se il cristallino, quando l'oggetto è vicino, assumesse una maggiore convessità, l'effetto sarebbe lo stesso che se l'occhio si allungasse[32], ma non è credibile che la convessità del cristallino possa mutare sensibilmente; mentre, d'altra parte, si ha una prova abbastanza verosimile che l'occhio si allunga, perché l'anatomia insegna che vi sono dei muscoli che avvolgono l'occhio nel mezzo e si avverte lo sforzo di questi muscoli che lo premono ed evidentemente lo allungano quando si vuol vedere qualcosa molto da vicino.

Ma qui non è necessario sapere come questo avvenga, basta che avvenga un mutamento nell'occhio, sia perché i muscoli che lo avvolgono lo premano, sia perché i piccoli nervi che rispondono ai legamenti *ciliari*, da cui il cristallino è tenuto sospeso fra gli altri umori dell'occhio, si rilassino per aumentare la sua convessità o si irrigidiscano per diminuirla, sia infine perché la pupilla si dilati o si restringa, perché c'è molta gente i cui occhi non subiscono altri mutamenti.

Perché, infine, il mutamento che si verifica, qualunque esso sia, serve solo a far convergere i raggi degli oggetti proprio sul nervo ottico. Ora, è manifesto, che sia l'oggetto a cinquecento passi o a diecimila leghe, lo si guarda con la medesima disposizione degli occhi, senza che vi sia nessun sensibile mutamento nei muscoli che avvolgono l'occhio o nei nervi che rispondono ai legamenti *ciliari* del cristallino, o, infine, nell'apertura della pupilla, e i raggi degli oggetti convergono con molta precisione sulla retina o nervo ottico. Quindi l'anima, se giudicasse della loro distanza solo per mezzo della disposizione degli occhi di cui ho parlato, giudicherebbe distanti solo cinque o seicento passi oggetti che sono a diecimila o centomila leghe.

[32] Vedi l'ultimo *Eclaircissement* [XVII^e] n° 31 sgg.

Tuttavia, sicuramente, questo mezzo potrebbe servire all'anima quando l'oggetto è vicino. Se, per esempio, un oggetto si trova solo a un mezzo piede da noi, possiamo distinguere abbastanza bene la distanza dalla disposizione dei muscoli che premono i nostri occhi, per renderli un po' più lunghi; e anche questa disposizione è faticosa. Se l'oggetto è a due piedi, lo distinguiamo ancora, perché la disposizione dei muscoli è in qualche misura sensibile, anche se non più faticosa. Ma, se si allontana ancora di qualche piede l'oggetto, tale disposizione dei nostri muscoli diventa così poco sensibile da esserci del tutto inutile per giudicare della distanza dell'oggetto.

Ecco dunque già due mezzi di cui si può dire che l'anima si serve per giudicare della distanza dell'oggetto, che sono molto inutili quando quest'oggetto dista cinque o seicento passi e che non danno affidamento sicuro nemmeno quando l'oggetto è più vicino.

Terzo mezzo per giudicare della distanza degli oggetti

Il terzo mezzo consiste nella grandezza dell'immagine che si disegna sul fondo dell'occhio e che rappresenta gli oggetti che vediamo. Si ammette che questa immagine diminuisca proporzionalmente via via che l'oggetto si allontana; ma tale diminuzione è tanto meno sensibile quanto più l'oggetto che muta distanza è lontano. Perché quando un oggetto è a una distanza ragionevole, come cinque o seicento passi, più o meno in proporzione alla sua grandezza, si verificano, quando si allontana, mutamenti molto considerevoli, senza che si verifichino mutamenti sensibili nell'immagine che lo rappresenta, come è facile dimostrare. Quindi questo terzo mezzo ha lo stesso difetto degli altri due di cui abbiamo parlato prima.

C'è inoltre da osservare che l'anima non giudica che gli oggetti più lontani siano quelli la cui immagine disegnata sulla retina risulta più piccola. Quando vedo, per esempio, un uomo e un albero a cento passi, o parecchie stelle nel cielo, non giudico che l'uomo sia più lontano dell'albero e le stelle piccole più lontane delle più grandi; questo anche se le immagini dell'uomo e delle stelle piccole disegnate sulla retina sono più piccole di quelle dell'albero e delle stelle grandi. Per poter giudicare approssimativa-

mente della distanza dell'oggetto, bisogna anche conoscerne attraverso l'esperienza sensibile la grandezza: poiché so, e ho visto parecchie volte, che una casa è più grande di un uomo, anche se l'immagine di una casa è più grande di quella di un uomo, non la giudico[33] tuttavia e non la vedo più vicina. Lo stesso accade per le stelle. I nostri occhi ce le rappresentano tutte alla stessa distanza, anche se è molto ragionevole ritenere che alcune siano molto più lontane da noi delle altre. C'è quindi un'infinità di oggetti di cui non possiamo conoscere la distanza, poiché ce n'è un'infinità di cui non conosciamo la grandezza.

Quarto e quinto mezzo

Giudichiamo la distanza dell'oggetto anche in base alla forza con cui agisce sui nostri occhi, perché un oggetto lontano agisce molto più debolmente degli altri, e in base alla distinzione e alla chiarezza dell'immagine che si forma nell'occhio, perché, quando l'oggetto è lontano, il foro dell'occhio deve aprirsi di più e quindi[34] i raggi si devono riunire un po' confusamente. È questa la ragione per cui gli oggetti poco illuminati, o quelli che vediamo in modo confuso, ci sembrano un po' più lontani di quel che non siano; mentre, all'opposto, i corpi luminosi, che vediamo distintamente, ci sembrano più vicini. È abbastanza evidente che questi ultimi mezzi non danno affidamento per giudicare con qualche sicurezza della distanza degli oggetti, e non vogliamo fermarci su di essi per venire infine all'ultimo di tutti, quello che aiuta di più l'immaginazione e che porta più facilmente l'anima a giudicare che gli oggetti siano molto lontani.

Sesto mezzo per giudicare della distanza degli oggetti

Pertanto il sesto e più importante mezzo sta nel fatto che l'occhio non mostra all'anima un solo oggetto separato dagli altri, ma che

[33] Vedi i chiarimenti su questo capitolo nella *Réponse à M. Régis* [*O.C.*, t. XVII-1].

[34] Ultimo *Eclaircissement* [XVII^e], n° 17.

gli fa vedere anche tutti quelli situati tra noi e l'oggetto principale che consideriamo.

Quando, per esempio, guardiamo un campanile abbastanza lontano, vediamo di solito al tempo stesso parecchi terreni e parecchie case tra noi e il campanile; e poiché giudichiamo della distanza di tali terreni e di tali case e vediamo tuttavia che esso sta al di là, lo giudichiamo pure molto più lontano e anche più grosso e più grande che se lo vedessimo isolato. Tuttavia, purché, come si suppone, lo guardiamo dalla stessa distanza, l'immagine che se ne disegna sul fondo dell'occhio è sempre della stessa grandezza, che vi siano o no frammezzo del terreno o delle case. Quindi giudichiamo della grandezza degli oggetti in base alla distanza a cui li crediamo e i corpi che vediamo tra noi e gli oggetti contribuiscono parecchio al giudizio che la nostra immaginazione dà della loro distanza. Allo stesso modo giudichiamo della nostra durata o del tempo trascorso da quando abbiamo compiuto una qualche azione, basandoci sul confuso ricordo delle cose che abbiamo fatto o dei pensieri che abbiamo avuto successivamente dopo tale azione. Sono infatti tutti questi pensieri e tutti questi atti che si sono susseguiti gli uni agli altri ad aiutare il nostro spirito nel giudizio della lunghezza di qualche tempo o di qualche parte della nostra durata; o piuttosto il ricordo confuso di tutti questi pensieri successivi s'identifica col giudizio della nostra durata; come la vista confusa del terreno che sta tra noi e il campanile s'identifica col giudizio naturale della lontananza del campanile, in quanto tali giudizi altro non sono se non sensazioni composte.

Di qui è facile riconoscere la vera ragione per cui la luna ci pare più grande quando si leva che quando è molto alta sull'orizzonte[35]. Infatti, quando si leva, ci pare distante parecchie leghe e persino al di là dell'orizzonte sensibile, o della terra che la nostra vista ha per confine, mentre, quando è alta sul nostro orizzonte, la giudichiamo appena a una mezza lega da noi, o sette o otto volte più alta delle nostre case. Quindi la giudichiamo molto più grande quand'è vicina all'orizzonte di quando ne è molto lontana,

[35] Vedi i chiarimenti al presente capitolo nella *Réponse à M. Régis* [cit., pp. 263 sgg.]

perché la giudichiamo molto più lontana da noi quando si leva che quando è molto alta sul nostro orizzonte.

È vero che numerosissimi filosofi attribuiscono quanto abbiamo detto ai vapori che si levano dalla terra. Pretendono che i vapori, rompendo i raggi degli oggetti, li facciano apparire più grandi. Ma certamente s'ingannano perché la rifrazione aumenta solo la loro elevazione sull'orizzonte, mentre, al contrario, diminuisce un po' l'angolo visuale sotto il quale sono visti. Non impedisce che l'immagine che si disegna sul fondo dei nostri occhi, quando vediamo la luna che si leva, sia più piccola di quella che ci si forma quando si è levata da un pezzo.

Gli astronomi, che misurano il diametro dei pianeti, osservano che quello della luna aumenta in proporzione all'allontanarsi di questa dall'orizzonte, e quindi in proporzione del suo apparirci più piccola; perciò il diametro dell'immagine che ne abbiamo sul fondo degli occhi è più piccolo quando noi la vediamo più grande. Effettivamente, quando la luna si leva, è più lontana da noi di una distanza pari a metà del diametro della terra rispetto a quando si trova situata perpendicolarmente sulla nostra testa; ed ecco la ragione per cui il suo diametro aumenta quando essa sale sull'orizzonte, perché allora essa si avvicina a noi.

Il fatto, pertanto, che la vediamo più grande quando si leva, non deriva dalla rifrazione che subiscono i raggi per via dei vapori che escono dalla terra, poiché l'immagine formata da questi raggi allora è più piccola; deriva invece dal giudizio naturale della sua distanza che si formula in noi, perché la luna ci appare al di là dei luoghi che vediamo lontanissimi da noi, come abbiamo spiegato in precedenza; e meraviglia che dei filosofi ritengano la ragione di quest'apparenza e di quest'inganno dei nostri sensi più difficile da scoprirsi delle più grandi *equazioni* algebriche.

Questo mezzo di cui disponiamo per giudicare della distanza di un oggetto attraverso la conoscenza della distanza delle cose situate tra noi e l'oggetto stesso, ci torna spesso abbastanza utile, quando gli altri mezzi di cui ho parlato non possono servirci a nulla; infatti, con quest'ultimo mezzo, possiamo giudicare che certi oggetti siano distanti da noi parecchie leghe, mentre non possiamo farlo servendoci degli altri. Tuttavia, esaminandolo, ci troveremo parecchi difetti.

Infatti, in primo luogo, ci serve soltanto per gli oggetti che si tro-

vano sulla terra, poiché non si può farne uso se non molto di rado, e per di più senza utilità alcuna, per quelli che si trovano in aria o nei cieli. In secondo luogo, sulla terra ci se ne può servire soltanto per le cose situate alla distanza di poche leghe. In terzo luogo, bisogna esser sicuri che tra noi e l'oggetto non ci siano né vallate né montagne né alcun'altra cosa del genere che c'impedisca di servircene. Credo infine che non ci sia nessuno che non abbia fatto in proposito abbastanza esperienza da persuadersi dell'estrema difficoltà di giudicare con una certa sicurezza della distanza degli oggetti fondandosi sulla sensazione visiva delle cose situate tra questi e noi. E forse su tale punto ci siamo fermati anche troppo.

Ecco tutti i mezzi di cui disponiamo per giudicare della distanza degli oggetti; ne abbiamo fatto notare difetti considerevoli e bisogna concluderne che i giudizi basati su mezzi così poco sicuri devono essere anch'essi molto incerti.

È facile, di qui, far vedere la verità delle proposizioni da me sostenute. Si è supposto l'oggetto C abbastanza distante da A: dunque, in parecchie occasioni, può avanzarsi verso D, o avvicinarsi a B, senza che ci se ne accorga, in quanto ci mancano mezzi sicuri per giudicare della distanza. Può anche ritrarsi verso D quando si crederà che si avvicini a B, perché talvolta l'immagine dell'oggetto aumenta facendosi più grande sul nervo ottico; e questo sia perché la materia trasparente situata fra l'oggetto e l'occhio può determinare una rifrazione maggiore in un momento che in un altro; sia perché talvolta si verificano in questo nervo dei lievi tremolii; sia, infine, perché l'impressione determinata dalla riunione poco precisa dei raggi sul medesimo nervo si spande e si comunica alle parti che non dovrebbero subirne l'agitazione; il che può accadere per parecchie cause diverse. Quindi l'immagine dei medesimi oggetti, essendo più grande in tali occasioni, dà motivo all'anima di credere che l'oggetto si avvicini. Altrettanto va detto delle altre proposizioni.

Prima di finire il presente capitolo, va notato che è molto importante per la conservazione della nostra vita conoscere meglio il movimento o la quiete dei corpi in proporzione alla loro vicinanza a noi, mentre ci è piuttosto inutile conoscere esattamente la verità su queste cose quando accadono in luoghi molto lontani. Infatti ciò dimostra in modo evidente che quanto ho detto di tutti i sensi in generale, che essi non ci fanno conoscere le cose se non

in rapporto alla conservazione del nostro corpo, e non secondo ciò che sono in se stesse, si trova ad essere perfettamente vero nel caso presente; poiché conosciamo meglio il movimento o la quiete degli oggetti in proporzione al loro avvicinarsi a noi, mentre non ne sapremmo giudicare attraverso i sensi quando sono tanto lontani che sembra non abbiano più, o quasi, rapporto coi nostri corpi; come quando si trovano a cinque o seicento passi da noi, se sono di media grandezza, o anche più vicini, se sono più piccoli; o infine un po' più lontani se sono più grandi.

Credo di dover anche avvertire che non è la nostra anima a pronunciarsi sui giudizi di distanza, grandezza, ecc. degli oggetti in base ai mezzi che ho esaminato, ma è Dio che lo fa in conformità alle leggi dell'unione dell'anima col corpo. Perciò ho chiamato *naturali* giudizi di un tale tipo, per sottolineare che hanno origine dentro di noi, senza il nostro intervento e perfino contro la nostra volontà. Ma poiché Dio li formula in noi e per noi, come potremmo formularli noi se avessimo una conoscenza divina dell'ottica e della geometria, di tutto ciò che accade attualmente nei nostri occhi e nel nostro cervello, e se la nostra anima potesse agire al proprio interno dandosi le proprie sensazioni, io ritengo che l'anima formuli giudizi e ragionamenti e che determini in seguito in se stessa delle sensazioni che non possono essere se non l'effetto di una intelligenza e di una potenza infinita. Dal momento in cui i nostri occhi sono aperti, Dio solo può pertanto istruirci in un istante della grandezza, della figura, del movimento e dei colori degli oggetti da cui siamo circondati. Ma poiché non lo fa se non in conseguenza delle impressioni che questi oggetti fanno sul nostro corpo, bisogna ricavare dalla varietà nota di tali impressioni la ragione della varietà delle nostre sensazioni; come ho cercato di fare supponendo che l'anima avesse delle conoscenze e un potere che, come tutti sanno, non ha, ed io ho sottolineato a sufficienza che ne era priva chiamando *naturali* i giudizi da cui dipendono le nostre sensazioni.

Del resto, se si riflette un po' su ciò che accade in noi, al di fuori di qualunque partecipazione volontaria, quando apriamo gli occhi in mezzo a una campagna, si riconoscerà con evidenza che Dio deve agire senza posa dentro di noi. Dico Dio e non la natura perché questo termine vago, natura, che è tanto usato, non si addice ad esprimere esattamente ciò che pensiamo più dell'*endelechia* di

Aristotele[36]. Si riconoscerà, dico, che Dio agisce sempre in conseguenza delle medesime leggi, sempre secondo le regole della geometria e dell'ottica, sempre in dipendenza della cognizione di ciò che accade nei nostri occhi paragonato con la situazione e il movimento del nostro corpo, sempre in conseguenza d'un'infinità di ragionamenti che tendono alla conservazione della nostra vita, ragionamenti istantanei, che variano ad ogni moto dei nostri occhi; quando dico ragionamenti parlo in termini umani perché sono tutti formulati da un atto eterno; in una parola, in questo solo effetto riflettendoci un po' si sentirà la mano dell'onnipotente e si avvertiranno nella provvidenza le impenetrabili profondità della sua saggezza.

CAPITOLO DECIMO

Errori relativi alle qualità sensibili: I. Distinzione tra anima e corpo – II. Spiegazione degli organi di senso – III. A quale parte del corpo si trova unita immediatamente l'anima – IV. Azione degli oggetti sui corpi – V. Che cosa determinano nell'anima e per quali ragioni l'anima non avverte i movimenti delle fibre del corpo – VI. Quattro cose che vengono confuse in ciascuna sensazione

Abbiamo visto nei capitoli precedenti che i giudizi da noi formulati sui dati offerti dai nostri occhi a proposito dell'estensione, della figura e del movimento non sono mai esattamente veri; bisogna tuttavia convenire che non sono del tutto falsi: racchiudono per lo meno questa verità, che fuori di noi ci sono estensione, figure e movimenti, comunque siano.

Noi vediamo, è vero, cose che non sono e non sono mai state e non dobbiamo concludere che una cosa sia fuori di noi dal solo fatto di vederla fuori di noi. Non sussiste un legame necessario tra la presenza di un'idea alla mente di un uomo e l'esistenza della cosa rappresentata da questa idea; lo prova a sufficienza ciò che ac-

[36] [Aristotele nel *De anima* (II, I, 412ab) chiama l'anima *entelécheia*, ossia essere in atto, principio di perfezione. Cicerone (*Tusc.*, I, 10, 32) gli attribuisce invece il termine *endelécheia*, che comporta l'idea del movimento continuo. Su questo punto s'impiantò una discussione volta a stabilire se Cicerone era incorso in una svista, o se si riferiva a un termine presente negli scritti perduti di Aristotele giovane, ancora dominato dall'influenza platonica.]

cade a chi dorme o a chi delira. Ma tuttavia si può assicurare che abitualmente, quando li vediamo, ci sono fuori di noi estensione, figure, movimenti. Queste cose non sono soltanto immaginarie, sono reali, e non c'inganniamo nel credere che abbiano un'esistenza reale e indipendente dal nostro spirito[37], anche se è molto difficile dimostrarlo con prove.

Pertanto è manifesto che i nostri giudizi a proposito dell'estensione, delle figure, dei movimenti dei corpi, includono una certa qual verità; ma non si può dire lo stesso dei giudizi che formuliamo circa la luce, i colori, i sapori, gli odori e tutte le altre qualità sensibili, perché la verità non ci si trova mai, come faremo vedere nel resto di questo primo libro.

Non si separa qui la luce dai colori perché non crediamo ci sia molta differenza e perché non se ne possono dare spiegazioni separate. Saremo anche obbligati a parlare in generale delle altre qualità sensibili, nel medesimo tempo che dedicheremo alla trattazione di queste due, perché si spiegheranno coi medesimi princìpi. Bisogna concentrare una grande attenzione sulle cose che seguono, perché sono di estrema importanza e ben diverse, quanto a utilità, da quelle precedenti.

I. *Distinzione tra anima e corpo*

Suppongo in primo luogo che si sappia bene distinguere l'anima dal corpo per mezzo degli attributi positivi e delle proprietà che convengono a queste due sostanze. Il corpo altro non è se non l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità. Tutte le sue proprietà si riducono alla quiete e al movimento e a una infinità di figure diverse[38]. Infatti è manifesto: 1. che l'idea dell'estensione rappresenta una sostanza, poiché si può pensare all'estensione senza pensare ad altro; 2. che quest'idea non può rappresentare se non rapporti di distanza o successivi o permanenti, ossia movimenti e figure, perché nell'estensione si può vedere soltanto ciò che essa racchiude. Si supponga un'estensione divisa nelle parti che si vorranno immaginare, in riposo o in movimento le une dopo le altre;

[37] Vedi *Eclaircissements* [VI^e^].

[38] *Entretiens sur la Métaph.*, I *Entr.*, nn. 1 e 2 [*Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, *O.C.*, t. XII].

si concepiranno chiaramente i rapporti che sussisteranno tra tali parti; ma non si concepirà mai che tali rapporti siano gioia, piacere, dolore, calore, sapore, colore, né alcun'altra delle qualità sensibili, anche se queste qualità si fanno sentire quando nel nostro corpo si verifica qualche mutamento. Per esempio, sento dolore quando una spina mi punge un dito, ma il foro che vi fa non s'identifica col dolore. Il foro è nel dito; lo si concepisce chiaramente, e il dolore è nell'anima, perché essa lo sente vivamente e ne è modificata in modo molto sgradevole. Non bisogna dunque attribuire al corpo se non le proprietà di cui ho detto. L'anima, al contrario, è quest'io che pensa, che sente, che vuole; è la sostanza dove si trovano tutte le modificazioni di cui ho il sentimento interiore [*sentiment intérieur*][39] e che possono sussistere soltanto nell'anima che le sente. Quindi non si deve attribuire all'anima nessuna proprietà diversa dai suoi diversi pensieri. Suppongo pertanto che si sappia distinguere bene l'anima dal corpo. E se ciò che ho detto non basta per fare avvertire la differenza tra queste due sostanze, si può leggere e meditare qualche luogo di sant'Agostino, per esempio il capitolo decimo del decimo libro del *De trinitate*, i capitoli quarto e quattordicesimo del *De quantitate animae*, oppure le *Meditazioni* di Descartes, con speciale riguardo a ciò che concerne la distinzio-

[39] [Sentimento interiore (*sentiment intérieur*) è un'espressione che torna spesso nella presente opera con un significato che va molto al di là della sobria trattazione di cui è oggetto, differenziando il modo di concepire l'anima proprio di Malebranche dall'idea cartesiana di *res cogitans*. Secondo M. dell'anima non abbiamo idea (vedi in particolare III, II, 7, § 4). Ne sappiamo solo ciò di cui abbiamo *coscienza*, ossia ciò che sentiamo accadere in noi: senso di caldo, di dolore, di luce, e ogni altra esperienza che si verifica nel nostro intimo. La coscienza o sentimento interiore è conoscenza immediata, intuitiva (*par simple vue:* vedi VI, II, 6); è il *cogito* cartesiano, ma con l'accento che poggia, anziché sull'aspetto raziocinante, sul senso immediato di sé: «Io sono perché mi sento e il nulla non può esser sentito» (IV, XI, § 3). Il termine coscienza usato con questo significato è tipicamente malebranchano e, osserva Geneviève Rodis-Lewis, compare nel 1701, nella seconda edizione del dizionario del Furetière a indicare il «sentimento interiore» (*O.C.*, I, n. 382, p. 530). Perciò, mentre conosciamo l'esistenza della nostra anima più distintamente di quella del nostro corpo, abbiamo della sua natura una conoscenza meno perfetta di quella del corpo. Non ne abbiamo idea chiara (IV, I, § 3). La conoscenza che ne abbiamo basta per dimostrarne l'immortalità, la spiritualità, la libertà, e qualche altro attributo che ci è necessario conoscere: conoscenza imperfetta ma immune da errore. Se avessimo dell'anima un'idea chiara come quella del corpo, saremmo portati a considerarla troppo separata da questo (III, II, 7, § 4).]

ne dell'anima dal corpo. O, infine, il sesto discorso sul *Discernement de l'âme du corps* di Cordemoy[40].

II. *Spiegazione degli organi di senso*

Suppongo anche che si conosca l'anatomia degli organi di senso; che si compongono di piccoli filamenti che hanno origine nel mezzo del cervello, si diffondono in tutte le nostre membra dove c'è sensibilità, e vengono infine, senza interruzione alcuna, a metter capo alle parti esterne del corpo: da svegli, quando si è in buona salute, non si può muoverne un capo senza che l'altro si muova in pari tempo perché sono sempre un po' tesi per effetto degli spiriti animali che contengono; come accade con una corda tesa di cui non si può muovere una parte senza provocare una oscillazione nell'altra.

Sembra molto verosimile che i filamenti dei nervi siano cavi come piccoli canali e riempiti alla loro precisa misura di spiriti animali, soprattutto durante la veglia; e che quando l'estremità di tali filamenti vien fatta oscillare, gli spiriti ivi contenuti trasmettano fino al cervello le stesse vibrazioni che sono in essi prodotte dall'esterno. Ma non è necessario per il momento esaminare se l'azione degli oggetti si comunica al cervello per effetto delle stesse vibrazioni degli spiriti animali o per via delle scosse dei filamenti prolungate fino al cervello stesso. Basta sapere che essa si comunica in un modo o nell'altro, o in un modo e nell'altro congiuntamente.

Bisogna anche sapere che tali filamenti possono essere mossi in due maniere, o per mezzo del capo che è fuori del cervello, o per mezzo di quello che è nel cervello. Se questi filamenti sono agitati al di fuori dall'azione degli oggetti e la loro agitazione non si comunica al cervello, come accade nel sonno, l'anima non ne riceve allora nessuna nuova sensazione. Ma se questi piccoli filamenti sono mossi nel cervello dal corso degli spiriti animali o da qualche altra causa, l'anima percepisce qualcosa anche se le parti di questi filamenti che sono fuori del cervello e diffuse in tutte le

[40] [Geraud de Cordemoy (1620-1684), filosofo e storico francese, autore del *Discernement du corps et de l'Ame, en 6 discours, pour servir à l'eclaircissement de la physique* (Parigi 1666). Malebranche, che qui lo cita consentendo, lo critica invece a proposito della sua concezione atomistica della materia in una lettera del 3 ottobre 1688 a Granet (*O.C.*, XVIII, 491).]

parti del nostro corpo sono in perfetta quiete, come accade anche quando si dorme.

III. *L'anima è immediatamente unita alla parte del cervello dove vanno a terminare i filamenti degli organi di senso*

Qui è anche opportuno rilevare incidentalmente che l'esperienza insegna come possa accadere che noi avvertiamo dolore in parti del nostro corpo che ci sono state del tutto amputate, perché, essendo i filamenti del cervello che rispondono a queste scossi come se esse fossero effettivamente offese, l'anima avverte in tali parti immaginarie un dolore molto reale. Infatti tutte queste cose dimostrano in modo evidente che l'anima risiede immediatamente nella parte del cervello a cui tutti gli organi dei sensi mettono capo. Quando dico che vi *risiede* voglio solamente dire che vi sente tutti i mutamenti che vi accadono in rapporto agli oggetti che li hanno causati o che abitualmente li causano e che non percepisce ciò che accade al di fuori di questa parte se non per mezzo delle fibre che vi terminano, o, se si vuole, per mezzo delle varie scosse impresse dagli spiriti contenuti nelle fibre: infatti sono persuaso che l'anima può *risiedere* immediatamente solo nelle idee, che sole possono toccarla ed animarla, renderla felice o infelice, come spiegherò altrove. Posto e inteso bene questo, non sarà molto difficile vedere come ha luogo la sensazione. Ciò va spiegato con qualche esempio.

IV. *Esempio dell'effetto che gli oggetti fanno sul corpo*

Quando si appoggia la punta di un ago sulla propria mano, tale punta muove e separa le fibre della carne. Queste fibre si stendono da questo sito al cervello e quando si è svegli sono abbastanza tese per non poter essere scosse senza che anche quelle del cervello lo siano. Ne consegue pertanto che l'estremità di tali fibre, che sono nel cervello, vengono pure mosse. Se il movimento delle fibre della mano è poco accentuato, anche quello delle fibre del cervello lo sarà; se il movimento ha violenza sufficiente per rompere qualcosa sulla mano, sarà del pari più forte e più violento nel cervello.

Allo stesso modo, se si avvicina la mano al fuoco, le particelle di legna che questo emette continuamente in grandissimo nume-

ro e con molta violenza, come dimostra la ragione anche se la vista non lo attesta, vengono a urtare contro tali fibre e comunicano loro una parte della propria agitazione. Se quest'azione è moderata quella delle estremità delle fibre del cervello che corrispondono alla mano sarà moderata; e se questo movimento è abbastanza violento nella mano per separarne alcune parti, come accade quando ci si brucia, il movimento delle fibre interne del cervello sarà in proporzione più forte e più violento. Ecco che cosa si può concepire che accada al nostro corpo quando gli oggetti ci colpiscono: ora bisogna vedere che cosa accade alla nostra anima.

V. *Che cosa determinano gli oggetti nell'anima e per quali ragioni l'anima non avverte i movimenti delle fibre del corpo*

Essa risiede principalmente, se così possiamo dire, in quella parte del cervello dove terminano tutti i filamenti dei nostri nervi: vi si trova per mantenere e per conservare tutte le parti del nostro corpo, quindi deve essere avvertita di tutti i mutamenti che vi accadono e deve poter distinguere quelli conformi alla costituzione del suo corpo dagli altri, perché riconoscerli assolutamente e senza un tale rapporto col suo corpo le sarebbe inutile. Così, benché tutti questi mutamenti delle nostre fibre in verità non consistano se non in movimenti che di solito differiscono solo quantitativamente, è necessario che l'anima li guardi come movimenti essenzialmente diversi. Infatti, anche se in se stessi differiscono pochissimo, dobbiamo tuttavia considerarli come essenzialmente diversi in rapporto alla conservazione del corpo.

Per esempio, il movimento che è causa del dolore, molto spesso differisce pochissimo da quello che è causa del solletico. Non è necessario che tra questi due movimenti ci sia differenza essenziale; ma è necessario che vi sia una differenza essenziale fra il solletico e il dolore che i due movimenti determinano nell'anima. Infatti la scossa delle fibre che accompagna il solletico[41] testimonia all'anima la buona costituzione del suo corpo, che esso è dotato

[41] Questo confuso ragionamento, o questo giudizio naturale che applica al corpo ciò che è sentito dall'anima, è solo una sensazione che si può chiamare composta. Vedi ciò che ho detto prima dei giudizi naturali, e il primo capitolo del terzo libro, n° 3.

di forza sufficiente per resistere all'impressione dell'oggetto e che non deve farle temere di restarne ferito; mentre il movimento che accompagna il dolore, essendo un po' più violento, è capace di rompere qualche fibra del corpo e l'anima, per farci attenzione, deve esserne avvertita da qualche sensazione sgradevole. Quindi, anche se i movimenti che hanno luogo nel corpo differiscono in se stessi solo dal punto di vista del più e del meno, tuttavia, se li consideriamo in rapporto alla conservazione della nostra vita, si può dire che differiscono essenzialmente.

Per questo la nostra anima non ha coscienza delle vibrazioni suscitate dagli oggetti nelle fibre della nostra carne; conoscerle le sarebbe piuttosto inutile; non ne ricaverebbe abbastanza lumi per giudicare se le cose da cui siamo circondati sarebbero capaci di distruggere o di mantenere l'economia del nostro corpo. Ma si sente toccata da sensazioni che differiscono essenzialmente e che indicando precisamente le qualità degli oggetti in rapporto al suo corpo, le fanno sentire prontamente e vivamente se questi oggetti sono capaci di nuocergli.

Bisogna inoltre considerare che se l'anima si limitasse ad aver coscienza di ciò che avviene nella sua mano quando si brucia, se si limitasse a vedervi il movimento e la separazione di alcune fibre, non se ne darebbe molto pensiero, e, addirittura, qualche volta potrebbe per fantasia e per capriccio trovarvi non so qual piacere, come quei tipi strambi che si divertono a mandar tutto in pezzi nei loro furori e nelle loro orge.

Oppure, come un prigioniero non si darebbe molto pensiero se vedesse demolire i muri tra cui è rinchiuso, o addirittura se ne rallegrerebbe nella speranza di essere presto liberato; così, se, quando ci bruciamo o siamo feriti, ci limitassimo ad accorgerci della separazione delle parti del nostro corpo, non tarderemmo a persuaderci che la nostra felicità non consiste nell'essere imprigionati dentro un corpo che c'impedisce di godere delle cose che devono renderci felici; quindi saremmo soddisfatti di vederlo distruggere.

Ne consegue che grande è stata la saggezza dell'artefice dell'unione tra la nostra anima e il nostro corpo nell'ordinare che sentiamo dolore quando si verifica nel corpo un mutamento capace di nuocergli, come quando un ago penetra nella carne o il fuoco ne separa alcune parti; e che sentiamo del solletico o un gradevole calore quando tali movimenti sono modici, e questo senza

scorgere la verità di ciò che avviene nel nostro corpo o i movimenti delle fibre di cui abbiamo parlato.

In primo luogo, perché sentendo dolore e piacere – cose che differiscono ben più che quantitativamente – distinguiamo con maggior facilità gli oggetti che ne sono occasione. In secondo luogo, perché questo modo di farci conoscere se dobbiamo unirci ai corpi da cui siamo circondati o separarcene è il più spiccio e quello che meno assorbe la capacità di uno spirito creato solo in funzione di Dio. Infine perché, essendo dolore e piacere modificazioni della nostra anima che essa avverte in rapporto al suo corpo e che la toccano molto più dappresso della conoscenza del movimento di qualche fibra che gli appartenga, questo la obbliga a prendersene molto pensiero e determina un'unione molto stretta tra l'una e l'altra parte dell'uomo. Da tutto ciò è dunque evidente che i sensi ci sono dati solo per la conservazione del nostro corpo e non per insegnarci la verità.

Quanto si è detto del solletico e del dolore si deve intendere in generale di tutte le altre sensazioni, come si vedrà meglio in seguito. Abbiamo cominciato da queste due sensazioni piuttosto che da altre perché sono le più vive e fanno capire in modo più evidente che cosa si voleva dire.

Adesso è facilissimo mostrare che noi incorriamo in un'infinità di errori circa la luce e i colori, e in genere circa tutte le qualità sensibili, come il freddo, il caldo, gli odori, i sapori, il suono, il dolore, il solletico; e se volessi soffermarmi sulla ricerca particolare di tutti quelli in cui incorriamo circa tutti gli oggetti dei nostri sensi, anni interi non basterebbero per giungere alla conclusione, perché tali errori sono quasi infiniti; basterà quindi parlarne in generale.

In quasi tutte le sensazioni ci sono quattro cose diverse che vengono confuse perché si verificano tutte insieme e quasi istantaneamente. È questa l'origine di tutti gli altri errori dei nostri sensi.

VI. *Quattro cose che vengono confuse in ciascuna sensazione*

La prima è l'*azione* dell'oggetto, cioè, per esempio, nel calore, l'urto [*impulsion*] e il movimento delle particelle del legno contro le fibre della mano.

La seconda è il patire [*passion*] dell'organo di senso, ossia, l'agitazione delle fibre della mano causata da quella delle particelle di fuoco; agitazione che si comunica fino al cervello perché altrimenti l'anima non sentirebbe nulla.

La terza è il patire [*passion*] come sensazione o percezione dell'anima, ossia ciò che ognuno sente stando vicino al fuoco.

La quarta è *il giudizio* che l'anima dà, che ciò che sente sia nella sua mano e nel fuoco. Ora, questo giudizio naturale è solo una sensazione, ma a tale sensazione o giudizio naturale segue quasi sempre un altro giudizio libero, che l'anima è talmente abituata a dare da non potersene quasi più astenere.

Ecco quattro cose ben diverse, come si può vedere, che non ci si cura di distinguere e che si è portati a confondere a causa della stretta unione dell'anima col corpo, unione che c'impedisce di separare con precisione le proprietà della materia da quelle dello spirito.

Tuttavia è facile riconoscere che di queste quattro cose che si verificano in noi quando abbiamo la sensazione di qualche oggetto, le prime due appartengono al corpo, mentre le altre due non possono appartenere se non all'anima; purché, come si è dovuto fare secondo quanto ho presupposto, si sia un po' meditato sulla natura dell'anima e del corpo. Ma bisogna spiegare queste cose in particolare.

CAPITOLO UNDICESIMO

I. In che errore si cade a proposito dell'azione degli oggetti contro le fibre esterne dei nostri sensi – II. Causa di tale errore – III. Obbiezione e risposta

In questo capitolo e nei tre successivi si tratterà di queste quattro cose che – come abbiamo detto prima – vengono confuse e scambiate con una semplice sensazione; e si spiegheranno solo in generale gli errori nei quali incorriamo, perché, se volessimo entrare nei dettagli, non se ne verrebbe mai a capo. Si spera tuttavia di mettere i lettori nella condizione mentale di scoprire con la massima facilità tutti gli errori a cui i sensi possono portarci, ma a tal fine si chiede loro di riflettere con una certa attenzione tanto sui capitoli che seguono quanto su quello che hanno appena letto.

I. *In che errore si cade a proposito dell'azione degli oggetti contro le fibre dei nostri sensi*

La prima delle cose che confondiamo in ognuna delle nostre sensazioni è l'azione degli oggetti sulle fibre esterne del nostro corpo. Certamente quasi mai si fa differenza fra la sensazione dell'anima e questa azione degli oggetti; questo non ha bisogno di esser provato. Quasi tutti gli uomini immaginano che, per esempio, il calore che si sente sia nel fuoco da cui è causato; che la luce sia nell'aria e che i colori siano sugli oggetti colorati. Non pensano ai movimenti dei corpi impercettibili che causano, o meglio accompagnano, tali sensazioni.

II. *Causa di tale errore*

Non giudicano – è vero – che il dolore sia nell'ago che li buca, come, invece, giudicano che il calore sia nel fuoco: ma questo dipende dal fatto che l'ago e la sua azione sono visibili, mentre le particelle di legna che escono dal fuoco e il loro movimento contro le nostre mani non si vedono. Quindi, non vedendo nulla che colpisca le nostre mani quando ci riscaldiamo e sentendovi del calore, in mancanza di altra causa visibile, giudichiamo naturalmente che tale calore sia nel fuoco.

Dimodoché, di solito, è vero che noi attribuiamo le nostre sensazioni agli oggetti quando le cause di queste sensazioni ci sono ignote. E poiché il dolore e il solletico sono prodotti con corpi sensibili come un ago e una piuma, che vediamo e tocchiamo, a causa di ciò non giudichiamo che ci sia nulla di simile a queste sensazioni negli oggetti che ce le fanno provare.

III. *Obbiezione*

È vero tuttavia che ciò nonostante giudichiamo che la bruciatura non sia nel fuoco, ma soltanto nella mano, anche se ha come causa le particelle di legno, alla stessa maniera del caldo che, tuttavia, attribuiamo al fuoco. Ma la ragione di ciò sta nel fatto che la bruciatura è una sorta di dolore: infatti avendo più volte giudicato che il dolore non sia nel corpo esterno che lo causa siamo portati a ripetere lo stesso giudizio circa la bruciatura.

E siamo pure portati a giudicare così dal fatto che il dolore o la bruciatura destano una forte attenzione nella nostra anima riguardo alle parti del nostro corpo e questo ci distoglie dal pensare ad altro: quindi lo spirito associa la sensazione della bruciatura all'oggetto che gli è più presente. E poiché poco dopo ci rendiamo conto che la bruciatura ha lasciato qualche segno visibile nella parte dove abbiamo sentito dolore, ne siamo confermati nel nostro giudizio che la bruciatura sia nella mano.

Ma ciò non toglie che dobbiamo ammettere questa regola abbastanza valida in generale: *che noi abbiamo l'abitudine di attribuire le nostre sensazioni agli oggetti sempre che questi agiscono su di noi per mezzo del movimento di qualche parte invisibile*. E per questa ragione si ritiene di solito che i colori, la luce, gli odori, i sapori, il suono e qualche altra sensazione siano nell'aria o negli oggetti esterni che ne sono causa[42]; in quanto tutte queste sensazioni sono prodotte in noi dal movimento di qualche corpo impercettibile.

Non si deve immaginare che dipenda da noi associare alla neve la sensazione di bianchezza o vederla bianca; né associare il dolore al dito che ha subito una puntura anziché alla spina che lo ha punto. Tutto ciò avviene in noi senza nostro intervento e persino contro la nostra volontà, come i giudizi naturali di cui ho parlato nel capitolo nono. E poiché tutto ciò avviene in noi unicamente in rapporto alla conservazione della vita, è manifesto che le sensazioni vive e interessanti devono essere avvertite nel dito punto per ritrarlo, e non nella spina; mentre le sensazioni non interessanti dei colori devono essere sentite negli oggetti per distinguerli gli uni dagli altri. Non avendo ancora provato che non si vedono gli oggetti in se stessi, né spiegato che cos'è che si vede quando li guardiamo, non posso qui esporre chiaramente né perché né come la bianchezza è congiunta alla neve e il colore agli oggetti. Ciò dipende dalla conoscenza delle idee che riguardano l'anima e che illuminano, per così dire, gli occhi dello spirito quando si aprono quelli del corpo.

[42] Spiegherò più oltre in che senso gli oggetti sono causa delle nostre sensazioni.

CAPITOLO DODICESIMO

I. Errori che riguardano i movimenti delle fibre dei nostri sensi – II. Non ci accorgiamo di tali movimenti o li confondiamo con le nostre sensazioni – III. Esperienza che lo prova – IV. Tre tipi di sensazioni – V. Gli errori che le accompagnano

I. *Errori che riguardano i movimenti o vibrazioni delle fibre dei nostri sensi*

La seconda cosa che si riscontra in ogni sensazione è la vibrazione delle fibre dei nostri sensi che si estende fino al cervello; noi ci inganniamo in questo: che confondiamo sempre tale vibrazione con la sensazione dell'anima e giudichiamo che la vibrazione non ci sia quando non ne abbiamo la percezione sensibile.

II. *Li confondiamo con le sensazioni della nostra anima e a volte non li percepiamo*

Noi confondiamo, per esempio, la vibrazione che il fuoco produce nelle fibre della nostra mano con la sensazione di calore; e diciamo che il calore è nella nostra mano. Ma poiché non sentiamo la vibrazione che gli oggetti visibili imprimono al nervo ottico, che è nel fondo dell'occhio, pensiamo che questo nervo non sia scosso e che non sia coperto dai colori che vediamo. Giudichiamo, al contrario, che questi colori siano diffusi solo sull'oggetto esterno. Tuttavia, si può vedere dalla seguente esperienza che i colori sono quasi altrettanto forti e vivaci sul fondo del nervo ottico quanto sugli oggetti visibili.

III. *Esperienza che lo prova*

Si prenda l'occhio di un bue ucciso da poco, si tolgano le tuniche dal lato opposto della pupilla, dov'è situato il nervo ottico, e si metta al loro posto qualche pezzo di carta abbastanza sottile per essere trasparente. Fatto ciò, si metta quest'occhio a un buco praticato in una finestra in modo che la pupilla sia esposta all'aria e che la parte posteriore dell'occhio sia nella camera che va ben chiusa perché risulti molto buia. Allora si vedranno tutti i colori

degli oggetti che sono fuori della camera sparsi sul fondo dell'occhio, ma disposti alla rovescia. Se accade che tali colori non siano abbastanza vivaci, bisognerà allungare l'occhio premendolo ai lati, se gli oggetti che si disegnano sul fondo dell'occhio sono troppo vicini, o accorciarlo se gli oggetti sono troppo lontani.

Da questa esperienza si vede bene che, se i nostri sensi ci fossero dati per scoprire la verità e se nei giudizi che diamo sui loro oggetti fossimo guidati dalla ragione, dovremmo giudicare o sentire i colori nel fondo degli occhi come giudichiamo che il calore sia nelle nostre mani.

Ma per rendere in qualche modo ragione di tutta la bizzarria dei nostri giudizi sulle qualità sensibili bisogna considerare che l'anima è così strettamente unita al suo corpo, e che inoltre, dopo il peccato, è così soggetta al predominio della carne, e perciò così incapace di concentrarsi, da attribuire al corpo molte cose che appartengono a lei sola, e da non distinguersi quasi più dal corpo stesso. Dimodoché, non solo gli attribuisce tutte le sensazioni di cui parliamo ora, ma anche la forza di immaginare, e talvolta perfino la capacità di ragionare, perché c'è stato un gran numero di filosofi abbastanza sciocchi e grossolani per credere che l'anima altro non sia se non la più agile e la più sottile parte del corpo.

Chi vorrà dedicarsi alla lettura di Tertulliano troverà prove anche troppo numerose di quanto ho detto[43], poiché divide egli stesso questo punto di vista con moltissimi autori che espone. Tanto è vero che nel *De anima* cerca di provare che la fede, le Sacre Scritture, e persino le singole rivelazioni ci obbligano a credere alla corporeità dell'anima[44]. E non c'è da stupirsene, visto che è caduto in questa estrema follia, di immaginare che Dio stesso fosse corporeo. Non voglio stare a confutare queste opinioni perché parto dalla supposizione che si debba esser letta qualche opera di sant'Agostino o di Descartes da cui risulti a sufficienza la stravaganza di tali pensieri confortando quanto basta lo spirito nella distinzione tra estensione e pensiero, tra anima e corpo.

L'anima è pertanto così cieca da misconoscere se stessa e da non vedere che le proprie sensazioni le appartengono. Ma per

[43] [*De anima, adversus philosophos*, cap. 5; P.L. 2, 655; per la corporeità di Dio: *Adversus Praxeam*, cap. 7; P.L. 2, 162.]

[44] Aug., *Ep.* 157 [190, IV, 14; P.L. 33, 861].

spiegarlo bisogna distinguere nell'anima tre specie di sensazioni, alcune forti e vive, altre deboli e languide, e finalmente alcune intermedie tra loro.

IV. *Spiegazione di tre tipi di sensazioni dell'anima*

Le sensazioni forti e vivaci sono quelle che stupiscono l'anima e che la destano con una certa forza perché le sono molto gradevoli o molto scomode: tali sono il dolore, il solletico, il freddo intenso, il gran caldo, e in genere tutte le sensazioni che non sono semplicemente accompagnate da tracce nel cervello, ma anche da qualche movimento degli spiriti verso le parti interne del corpo, ossia da movimenti degli spiriti atti a mutare la situazione dei corpi e ad eccitare le passioni, come spiegheremo altrove.

Le sensazioni deboli e languide sono quelle che toccano pochissimo l'anima senza riuscirle né molto gradite né molto fastidiose, come la luce attenuata, tutti i colori, i suoni abituali e piuttosto lievi, ecc.

Infine, chiamo medie tra le forti e le deboli, sensazioni di quel tipo che tocca mediocremente l'anima, come una gran luce, un suono squillante, ecc. Ora, va rilevato che una sensazione debole e languida può diventare media e infine forte e viva. Per esempio, la sensazione della luce è debole quando il lume langue o è distante; ma una tale sensazione può diventare media se si accosta abbastanza il lume a noi; e infine può diventare fortissima e vivacissima se si avvicina tanto il lume ai propri occhi da restarne abbagliati, oppure se si guarda il sole. Quindi la sensazione della luce può essere forte, debole, media, secondo i diversi gradi.

V. *Errori che accompagnano le sensazioni*

Ecco dunque i giudizi che la nostra anima formula di questi tre tipi di sensazioni in cui possiamo vedere che quasi sempre segue ciecamente le impressioni sensibili o i giudizi naturali dei sensi e che si compiace, per così dire, di spandersi su tutti gli oggetti che considera spogliandoli di ciò che ha in sé per rivestirneli.

Le prime di tali sensazioni sono così vive e toccanti che l'anima non può quasi impedirsi di riconoscere che in qualche modo

le appartengono; dimodoché non giudica che siano solo negli oggetti, ma le crede anche nelle membra del suo corpo, che considera come una parte di se stessa. Quindi giudica che il freddo e il caldo non siano soltanto nel ghiaccio e nel fuoco, ma anche nelle sue proprie mani.

Quanto alle sensazioni deboli, toccano l'anima così poco che essa non crede le appartengano, né che siano dentro di lei, né anche nel suo corpo, ma solo negli oggetti. Per questa ragione priviamo della luce e dei colori la nostra anima e i nostri occhi per rivestirne gli oggetti esterni, anche se la ragione c'insegna che essi non si trovano nell'idea che abbiamo della materia e se l'esperienza ci fa vedere che dovremmo giudicarli nei nostri occhi tanto quanto negli oggetti, poiché li vediamo altrettanto negli occhi quanto negli oggetti, come ho provato con l'esperimento di un occhio di bue messo al buco di una finestra.

Ora la ragione per cui tutti gli uomini non si accorgono di primo acchito che i colori, gli odori, i sapori e tutte le altre sensazioni sono modificazioni della loro anima sta nella mancanza, da parte nostra, di un'idea chiara della nostra anima. Infatti, quando conosciamo una cosa attraverso l'idea che la rappresenta, conosciamo chiaramente le modificazioni che può avere. Tutti gli uomini, per esempio, sono concordi nell'ammettere che la rotondità è una modificazione dell'estensione, in quanto tutti gli uomini conoscono l'estensione attraverso un'idea chiara che la rappresenta[45]. Quindi non conoscendo la nostra anima per mezzo della sua idea, come spiegherò altrove, ma soltanto in base al sentimento interiore che ne abbiamo, non sappiamo mediante una semplice sensazione visiva, ma soltanto per via di ragionamento, se la bianchezza, la luce, il colore e le altre sensazioni deboli e languide sono o non sono modificazioni della nostra anima. Ma, per le sensazioni vive come il dolore e il piacere, giudichiamo facilmente che siano in noi, perché avvertiamo bene di esserne toccati e di non aver bisogno di conoscerle attraverso le loro idee per sapere che ci appartengono.

Quanto alle sensazioni medie, l'anima si trova in grande imbarazzo. Infatti, da un lato vuole seguire i giudizi naturali dei sensi,

[45] Vedi il capitolo 7 della seconda parte del terzo libro.

e perciò allontana da sé quanto può sensazioni di questo genere per attribuirle agli oggetti. Ma d'altra parte non può impedirsi di sentire dentro di sé che le appartengono; soprattutto quando queste sensazioni si avvicinano al genere di quelle che ho chiamato forti e vive; sicché, ecco come si comporta nei giudizi che ne dà. Se la sensazione la tocca abbastanza fortemente, la giudica posta nel suo proprio corpo oltre che nell'oggetto. Se la tocca solo menomamente, la giudica posta soltanto nell'oggetto. Se poi questa sensazione si colloca esattamente a metà strada tra le forti e le deboli, allora l'anima, quando ne giudica solo attraverso i sensi, non sa più che cosa credere.

Per esempio, se si guarda una candela un po' da lontano, l'anima giudica che la luce sia solo nell'oggetto. Se la si colloca molto vicino ai propri occhi, l'anima giudica che non sia solo nella candela, ma anche negli occhi. Se la si sposta a un piede circa da sé, l'anima per un certo tempo non giudica se questa luce sia solo nell'oggetto. Ma non osa mai pensare, come dovrebbe, che la luce non è e non può essere una proprietà o una modificazione della materia, e che la porta solo dentro di sé, perché, per scoprire la verità dei fatti, non pensa a servirsi della propria ragione, ma soltanto dei propri sensi, che non la scoprono mai e che ci sono dati solo per la conservazione del corpo.

Ora, la causa per cui l'anima non si serve della propria ragione, ossia della sua pura intellezione, quando considera un oggetto che può essere percepito dai sensi è che l'anima non è toccata dalle cose che coglie mediante pura intellezione, mentre al contrario, è toccata molto vivamente dalle cose sensibili; infatti si concentra intensamente su ciò che la tocca parecchio, mentre trascura di concentrarsi sulle cose che non la toccano. Quindi, quasi sempre, conforma i suoi liberi giudizi ai giudizi naturali dei suoi sensi.

Dunque, per giudicare rettamente tanto della luce e dei colori, come di tutte le altre qualità sensibili, bisogna distinguere con cura la sensazione di colore dal movimento del nervo ottico e riconoscere per via di ragione che i movimenti e gli impulsi sono proprietà dei corpi e che così si possono trovare negli oggetti e negli organi dei nostri sensi; ma che la luce e i colori che si vedono sono modificazioni dell'anima, ben diverse dalle altre e le cui idee sono pure molto diverse.

Infatti è certo che, per esempio, un contadino vede molto bene i colori e li distingue da tutte le cose che colore non sono. È del pari certo che non percepisce movimento negli oggetti colorati e nemmeno nel fondo dei propri occhi. Dunque il colore non è movimento. Allo stesso modo un contadino sente benissimo il calore e ne ha una conoscenza abbastanza chiara per distinguerlo da tutto ciò che non è calore; tuttavia non gli passa neanche per la mente che le fibre della sua mano siano mosse. Il calore che sente non è dunque un movimento, poiché le idee di calore e di movimento sono diverse e può avere l'una senza l'altra; infatti, per dire che un quadrato non è un circolo non c'è altra ragione se non che l'idea di un quadrato è diversa da quella di un circolo e che si può pensare all'uno senza pensare all'altro.

Basta solo un po' d'attenzione per rendersi conto che non è necessario che la causa naturale che ci fa sentire questa o quella cosa contenga in sé la cosa. Perché, come non è necessario che ci sia della luce nella mia mano perché io veda della luce quando mi batto sugli occhi, così non è necessario che vi sia calore nel fuoco perché io ne provi la sensazione quando gli presento le mie mani; e non è necessario che nessuna di tutte le altre qualità sensibili che io sento sia negli oggetti. Basta che questi determinino qualche vibrazione nelle fibre della mia carne perché la mia anima, che vi è unita, sia modificata da qualche sensazione. Non c'è rapporto, è vero tra movimenti e sensazioni; ma non ce n'è nemmeno fra il corpo e lo spirito, e poiché la natura o la volontà del creatore lega queste due sostanze per quanto opposte siano per loro natura, non bisogna stupirsi se le loro modificazioni sono reciproche. È necessario che sia così perché insieme non formino se non un tutto.

Bisogna senz'altro rilevare che, essendoci i nostri sensi dati solo per la conservazione del nostro corpo, è molto a proposito che ci portino a giudicare, come facciamo, delle qualità sensibili. Molto più vantaggioso per noi sentire il dolore e il calore come situati nel nostro corpo, che non giudicarli situati esclusivamente negli oggetti che ne sono causa; perché, essendo il dolore e il calore capaci di nuocere alle nostre membra, quando queste ne sono aggredite è opportuno che noi siamo messi sull'avviso per impedire che ne siano danneggiate.

Ma le cose stanno diversamente per i colori; non possono, di solito, offendere il fondo dell'occhio dove si raccolgono, e ci è inu-

tile sapere che vi sono riflessi. Questi colori ci sono necessari soltanto per conoscere più distintamente gli oggetti; ed ecco la ragione per cui i nostri sensi ci portano ad attribuirli soltanto agli oggetti. Quindi i giudizi a cui ci portano le impressioni dei nostri sensi sono giustissimi se si considerano in rapporto alla conservazione del corpo; ma nondimeno sono del tutto stravaganti e lontanissimi dalla verità, come già si è visto in parte e come si vedrà anche meglio in seguito.

CAPITOLO TREDICESIMO

I. Natura delle sensazioni – II. Le conosciamo meglio di quanto non si creda – III. Obbiezione e risposta – IV. Perché s'immagina di non saper nulla delle proprie sensazioni – V. Ci si sbaglia quando si crede che tutti gli uomini abbiano le medesime sensazioni a proposito degli stessi oggetti – VI. Obbiezione e risposta

I. *Definizione delle sensazioni*

Il terzo fatto che si riscontra in ognuna delle nostre sensazioni, ossia, per esempio, ciò che sentiamo stando accanto al fuoco, è una *modificazione della nostra anima in rapporto a ciò che accade nel corpo a cui è unita*. Tale modificazione è gradevole quando ciò che accade nel corpo è adatto ad aiutare la circolazione del sangue e le altre funzioni della vita; prende nome dal termine equivoco di calore, ed è una modificazione fastidiosa, affatto diversa dall'altra, quando ciò che accade nel corpo è capace di danneggiarlo e di bruciarlo, ossia quando i movimenti che hanno luogo nel corpo sono capaci di romperne qualche fibra; una tale modificazione si chiama di solito dolore o bruciatura; lo stesso avviene per le altre sensazioni. Ma ecco qui le opinioni correnti che si nutrono in proposito.

II. *Si conoscono le proprie sensazioni meglio di quanto non si creda*

Il primo errore sta nel credere di non avere nessuna conoscenza delle proprie sensazioni. Si trova una quantità di gente che si preoccupa molto di sapere che cosa sono il dolore, il piacere e le altre sensazioni; perché, facendo confusione tra anima e corpo,

non si mette d'accordo sul fatto che le sensazioni sono soltanto nell'anima e che ne costituiscono soltanto delle modificazioni. Persone così, è vero, sono stupefacenti, nel volere che s'insegni loro ciò che non possono ignorare, perché non è possibile per un uomo ignorare completamente cosa sia il dolore quando lo sente.

Per esempio, una persona che si brucia una mano distingue molto bene il dolore che sente dalla luce, dal colore, dal suono, dai sapori, dagli odori, dal piacere e da ogni dolore diverso da quello che prova; lo distingue molto bene dalla meraviglia, dal desiderio, dall'amore; lo distingue da un quadrato, da un cerchio, da un movimento; infine lo riconosce molto diverso da tutte le cose che non sono questo dolore che sente. Ora, se non avesse del dolore conoscenza alcuna, vorrei proprio sapere come potrebbe conoscere, con evidenza e certezza, che ciò che sente non è alcuna di queste cose.

Conosciamo dunque in qualche modo ciò che sentiamo immediatamente quando vediamo dei colori o abbiamo qualche altra sensazione; ed è anche certissimo che, se non lo conoscessimo, non conosceremmo nessun oggetto sensibile; infatti è evidente che non potremmo distinguere, per esempio, l'acqua dal vino, se non sapessimo che le sensazioni che abbiamo dell'uno sono diverse da quelle che abbiamo dell'altra; e lo stesso avviene per tutte le cose che conosciamo attraverso i sensi.

III. *Obbiezione e risposta*

È vero che, se m'incalzano e mi chiedono di spiegare cosa sono dunque il dolore, il piacere, il colore, ecc., non potrò farlo adeguatamente esprimendolo in parole; ma di qui non deriva che se vedo un colore, o se mi brucio, io non conosca, almeno in qualche modo, ciò che sento attualmente.

Ora, la ragione per cui tutte le sensazioni non possono, come tutte le altre cose, spiegarsi bene in parole, sta nel fatto che dipende dalla volontà degli uomini di associare le idee delle cose ai nomi che preferiscono. Possono chiamare il cielo *Urano, Schamajim*, ecc., come i Greci e gli Ebrei, ma questi medesimi uomini non possono collegare a piacere le loro sensazioni a parole o ad alcun'altra cosa. Per quanto ne sentano parlare, non vedono dei

colori se non aprono gli occhi. Non assaggiano dei sapori, se non si verifica qualche mutamento nell'ordine delle fibre della loro lingua e del loro cervello. In una parola, tutte le sensazioni sono indipendenti dalla volontà degli uomini; solo colui che li ha creati li conserva in questa mutua rispondenza delle modificazioni della loro anima con quelle del corpo. Dimodoché, se un uomo vuole che io gli rappresenti del calore o del colore, non posso per questo servirmi di parole, ma bisogna che imprima agli organi dei suoi sensi i movimenti a cui la natura ha legato queste sensazioni: bisogna che lo accosti al fuoco e che gli faccia vedere dei quadri.

Per questa ragione è impossibile dare ai ciechi la minima nozione di ciò che s'intende per rosso, verde, giallo, ecc. Infatti, poiché non ci si può fare intendere quando chi ascolta non ha le medesime idee di chi parla, è evidente che se le sensazioni non sono legate ai suoni delle parole o al movimento del nervo acustico, ma a quello del nervo ottico, non si può rappresentarle ai ciechi, poiché il loro nervo ottico non può essere messo in moto dagli oggetti colorati.

IV. *D'onde deriva che s'immagina di non saper nulla delle proprie sensazioni*

Abbiamo dunque qualche nozione delle nostre sensazioni. Vediamo ora d'onde deriva che cerchiamo ancora di conoscerle e che crediamo di non averne conoscenza alcuna. Eccone l'indubbia ragione.

L'anima dopo il peccato è divenuta in qualche modo corporea per inclinazione. Il suo amore per le cose sensibili diminuisce senza posa l'unione o il rapporto che essa ha con le cose intelligibili. Solo con avversione concepisce le cose che non si fanno sentire e si stanca immediatamente di considerarle. Si sforza in tutti i modi per produrre nel proprio cervello qualche immagine che le rappresenti ed è tanto abituata fin dall'infanzia a questo modo di concepire che crede addirittura di non conoscere ciò che non può immaginare. Tuttavia ci sono parecchie cose che, non essendo corporee, non possono essere rappresentate allo spirito da immagini corporee; così è della nostra anima con tutte le sue modificazioni. Pertanto, quando la nostra anima vuole rappresentarsi la propria natura e le sue proprie sensazioni, essa si sforza di formarsene un'immagine corporea. Cerca se stessa in tutti gli esseri corporei; prende se stes-

sa ora per l'uno ora per l'altro, ora per l'aria, ora per il fuoco o per l'armonia delle parti del suo corpo; e non bisogna stupirsi se si smarrisce e si misconosce interamente mentre vuole a questo modo trovare se stessa fra i corpi e immaginare le proprie modificazioni, che sono le sensazioni, come le modificazioni dei corpi.

E molto la porta a voler immaginare le proprie sensazioni anche il fatto di giudicare che queste siano negli oggetti e che ne siano addirittura delle modificazioni e, di conseguenza, che siano qualcosa di corporeo, da potersi immaginare. Giudica dunque che la natura delle proprie sensazioni consista soltanto nel movimento che le causa o in qualche altra modificazione di un corpo; cosa diversa da ciò che sente, che non è nulla di corporeo e che non si può rappresentare con immagini corporee. Ciò la mette in imbarazzo e le fa credere di non conoscere le proprie sensazioni.

Quanto a quelli che non fanno vani sforzi per rappresentarsi l'anima e le sue modificazioni mediante immagini corporee e che tuttavia chiedono una spiegazione delle sensazioni, devono sapere che non si conoscono né l'anima né le sue modificazioni per mezzo di idee, assumendo il termine *idea* nel suo giusto significato, come lo preciso e lo spiego nel terzo libro[46], ma solo per mezzo del *sentimento interiore*: dimodoché, quando sollecitano una spiegazione dell'anima e delle sue sensazioni per mezzo di qualche idea, desiderano una cosa che non potrebbe esser loro offerta neanche dallo sforzo collettivo di tutti gli uomini; poiché gli uomini non possono istruirci dandoci le idee delle cose, ma solo facendoci pensare alle idee che abbiamo naturalmente.

Il secondo errore in cui cadiamo a proposito delle sensazioni è che noi le attribuiamo agli oggetti: lo abbiamo esposto nei capitoli XI e XII.

V. *Ci si sbaglia quando si crede che tutti gli uomini abbiano le medesime sensazioni a proposito degli stessi oggetti*

Il terzo errore consiste nel giudicare che tutti abbiano le medesime sensazioni a proposito dei medesimi oggetti. Crediamo, per esempio, che tutti vedano azzurro il cielo, verdi i prati e tutti gli

[46] II parte, capitolo 7. Vedi anche l'*Eclaircissement* sul medesimo capitolo.

oggetti visibili come li vediamo noi, e altrettanto dicasi per tutte le altre qualità sensibili degli altri sensi. Molti si meraviglieranno perfino che io metta in dubbio cose che credono fuori discussione. Tuttavia posso assicurare che non hanno mai avuto ragione alcuna di giudicarne come ne giudicano e benché io non possa dimostrare matematicamente che s'ingannano, posso tuttavia dimostrare che, se non s'ingannano, è proprio per il caso più straordinario del mondo. Ho anche motivi abbastanza rilevanti per assicurare che sono davvero in errore.

Per riconoscere la verità di ciò che affermo, bisogna ricordarsi di ciò che già ho provato, cioè che grande è la differenza tra le sensazioni e le cause delle sensazioni. Infatti su quella base si può giudicare che, parlando in senso assoluto, può accadere che movimenti simili delle fibre interne del nervo ottico non facciano avere a persone diverse le medesime sensazioni, ossia non facciano vedere a queste persone i medesimi colori; e può accadere che un movimento causi in una persona la sensazione dell'azzurro, in un'altra quella del verde o del grigio, oppure una sensazione nuova che nessuno ha mai avuto.

Evidentemente può darsi che questo si verifichi, e non c'è nessuna ragione a dimostrarci il contrario. Tuttavia io mi trovo d'accordo nell'ammettere che non è verosimile che le cose stiano così. È molto più ragionevole credere che Dio, nell'unione che ha stabilito fra le nostre anime e i nostri corpi, agisca sempre allo stesso modo[47] e che abbia legato le medesime idee e le medesime sensazioni ai movimenti simili delle fibre interne del cervello di persone diverse.

Pertanto, accettato per vero che i medesimi movimenti delle fibre che vanno a terminare nel cervello siano accompagnati dalle stesse sensazioni in tutti gli uomini, se accade che i medesimi oggetti non producano i medesimi movimenti nel loro cervello, di conseguenza non desteranno le stesse sensazioni nella loro anima. Ora, mi sembra fuori discussione che, non essendo gli organi di

[47] [Si giudica ragionevole credere che Dio agisca sempre allo stesso modo nell'unione che ha posto tra anima e corpo, anziché agire diversamente da individuo a individuo. Anche in Cartesio Dio agisce sempre allo stesso modo (vedi *Le monde*, AT, XI, 37-38). In M. si tratta in fondo di un motivo ricorrente: che Dio agisce sempre per le vie più semplici; vedi, più oltre, III, II, 4 e III, II, 6.]

senso di tutti gli uomini disposti alla stessa maniera, essi non possono ricevere le stesse impressioni dai medesimi oggetti.

Per esempio, i pugni che i facchini si scambiano in segno di amicizia sarebbero capaci di storpiare gente di costituzione delicata. Lo stesso colpo determina movimenti molto differenti, suscitando di conseguenza sensazioni molto differenti in un uomo di costituzione robusta e in un bambino o in una donna di debole costituzione. Quindi, non essendovi due persone al mondo di cui si possa assicurare che hanno gli organi di senso perfettamente conformi, non si può assicurare che vi siano due uomini al mondo che provano sensazioni perfettamente identiche in rapporto ai medesimi oggetti.

Questa è l'origine della strana varietà che si riscontra nelle inclinazioni degli uomini. C'è chi ama straordinariamente la musica; altri sono privi di sensibilità musicale; e anche fra quelli che la godono gli uni amano un genere di musica, gli altri un altro, secondo la diversità quasi infinita che si verifica nelle fibre dell'udito, nel sangue, negli spiriti. Per esempio, quanta differenza non vi ha tra la musica francese, quella italiana, quella cinese e le altre? e di conseguenza fra i gusti che i diversi popoli hanno in fatto di musica. Accade pure che in momenti diversi si abbiano impressioni molto diverse dei medesimi concerti; infatti, se la nostra immaginazione è riscaldata da una grande abbondanza di spiriti agitati, si gode molto di più ascoltando una musica audace, dove entrano parecchie dissonanze, che non ascoltando una musica più dolce, più conforme alle regole e alla precisione matematica. L'esperienza lo prova e non è molto difficile darne ragione.

Lo stesso dicasi per gli odori. Chi ama i fiori d'arancio forse non potrà soffrire la rosa, e ad altri accadrà il contrario.

Quanto ai sapori, la varietà è altrettanta che per le altre sensazioni. Le salse devono essere tutte diverse per piacere ugualmente a persone diverse, o per piacere ugualmente a una stessa persona in momenti diversi. L'uno ama il dolce, l'altro ama l'agro. L'uno trova il vino gradevole, l'altro lo detesta; e la stessa persona che lo trova gradevole quando sta bene lo trova amaro quando ha la febbre; e altrettanto accade per gli altri sensi. Tuttavia tutti gli uomini amano il piacere; tutti amano le sensazioni gradevoli; in questo hanno tutti la stessa inclinazione. Non ricevono dunque le stesse sensazioni dai medesimi oggetti, poiché non li amano ugualmente.

Così, un uomo è portato a dire che ama il dolce perché ne ha una sensazione gradevole, e un altro è portato a dire che non ama il dolce perché, in verità, non ha la medesima sensazione di colui che lo ama. E allora, quando dice di non amare il dolce, ciò non significa che non gli piaccia avere la stessa sensazione dell'altro, ma semplicemente che non la ha. Dimodoché si parla impropriamente quando si dice che non si ama il dolce; si dovrebbe dire che non si ama lo zucchero, il miele, ecc., che tutti gli altri trovano dolci e gradevoli, mentre noi non ci troviamo il medesimo sapore degli altri perché abbiamo le fibre della lingua disposte diversamente.

Ecco un esempio più evidente: supponiamo che di venti persone ce ne sia qualcuna che ha freddo alle mani e che non sappia le parole di cui ci si serve in Francia per indicare le sensazioni di freddo e di caldo; e che tutti gli altri, al contrario, abbiano le mani estremamente calde. Se d'inverno si portasse a tutti dell'acqua appena tepida per lavarsi, quelli con le mani molto calde, lavandosi per primi gli uni dopo gli altri, potrebbero dire: «ecco dell'acqua molto fredda; non mi va». Ma quando colui che ha le mani molto fredde venisse a lavarsi per ultimo, direbbe al contrario: «non so perché non vi va l'acqua fredda; a me piace sentir freddo e lavarmi».

In quest'esempio è molto chiaro che quando quest'ultimo dicesse: «Io amo il freddo», ciò non significherebbe altro se non che ama il caldo e che lo sente, là dove gli altri sentono il contrario.

Così, quando un uomo dice: «amo l'amaro e non posso soffrire i dolciumi», ciò significa solo che non ha le stesse sensazioni di quelli che dicono di amare i dolciumi e di non poter soffrire tutto ciò che è amaro.

Pertanto è certo che una sensazione gradevole a uno lo è anche a tutti coloro che la provano, ma i medesimi oggetti non la fanno provare a tutti, a causa della diversa disposizione degli organi di senso; mettere in rilievo questo è di estrema importanza dal punto di vista della fisica e della morale.

[VI.] Qui si può avanzare solo un'obbiezione molto facile da risolversi, ossia che talvolta si dà il caso di persone estremamente amanti di certi cibi che finiscono col non poterli soffrire: o perché nel mangiarli ci hanno trovato qualcosa di sporco che li ha colti di sorpresa, o perché sono stati molto malati per averne abusato, o,

infine, per altre ragioni. Gente così, si dirà, non ama più le stesse sensazioni che amava un tempo; perché quando mangia gli stessi cibi le prova ancora e tuttavia non le trova più gradevoli.

Per rispondere a quest'obbiezione bisogna badare che, quando queste persone assaggiano cibi che destano in loro tanta avversione e tanto disgusto, hanno ad un tempo due sensazioni molto diverse. Quella del cibo che mangiano, come è supposto dall'obbiezione, e un'altra sensazione di disgusto, proveniente, per esempio, dal fatto di immaginare con vivacità la porcheria che hanno visto mescolata con ciò che mangiano. Questo dipende dal fatto che, quando due movimenti sono avvenuti contemporaneamente nel cervello, l'uno non si risveglia più senza l'altro, a meno che non sia passato un apprezzabile lasso di tempo. Quindi, poiché la sensazione gradevole non compare mai senza l'altra disgustosa e poiché noi confondiamo le cose che si verificano contemporaneamente, immaginiamo che la sensazione in altri tempi gradevole non lo sia più. Tuttavia, se è sempre la stessa, di necessità dev'essere ancora gradevole. Dimodoché, se s'immagina che non sia gradevole, dipende dal fatto di essere associata e confusa con un'altra che provoca più disgusto di quanto essa non dia piacere.

Più difficile provare che i colori e alcune altre sensazioni che ho chiamato deboli e languide non siano le stesse in tutti gli uomini, perché tutte queste sensazioni toccano l'anima così poco che non si può distinguere, come nei sapori o in altre sensazioni più forti e più vive, se una sia più gradevole di un'altra; e riconoscere così, dalla diversità del piacere o del disgusto presente in persone diverse, la diversità delle loro sensazioni. Tuttavia la ragione, che mostra come le altre sensazioni non siano simili in persone diverse, mostra pure che deve esserci diversità nelle sensazioni dei colori. In effetti non si può dubitare che non ci sia grande diversità negli organi della vista di persone diverse, come in quelli dell'udito e del gusto; non vi è infatti ragione alcuna di supporre una perfetta uniformità nella disposizione del nervo ottico in tutti gli uomini, poiché la varietà è infinita in tutte le cose della natura e specialmente nelle cose materiali. È dunque abbastanza probabile che non tutti gli uomini vedano gli stessi colori negli stessi oggetti.

Tuttavia credo non accada mai, o quasi mai, che della gente ve-

da il bianco e il nero di un colore diverso da come lo vediamo noi, anche se non lo vede bianco o nero alla stessa maniera. Ma per i colori medi, come il rosso, il giallo, l'azzurro, e soprattutto per i colori che sono composti da questi tre, credo che pochissimi ne abbiano proprio la stessa sensazione. Perché talvolta si trovano persone che vedono certi corpi, per esempio, gialli, quando li guardano con un occhio, e verdi o azzurri quando li guardano con l'altro. Tuttavia, se si supponesse che queste persone fossero nate con un occhio solo, o con due occhi fatti in modo da vedere azzurro ciò che chiamiamo verde, esse crederebbero di veder gli oggetti dello stesso colore di cui li vediamo noi; perché sempre avrebbero sentito chiamare verde ciò che vedono azzurro.

Si potrebbe anche provare che non tutti gli uomini vedono i medesimi oggetti dello stesso colore in quanto, stando ai rilievi di qualcuno, gli stessi colori non piacciono ugualmente a chiunque; perché, se queste sensazioni fossero le stesse, sarebbero ugualmente gradevoli per tutti gli uomini. Ma, potendosi fare contro questa prova gravissime obbiezioni fondate sulla mia risposta all'obbiezione precedente, non la riteniamo abbastanza solida per proporla.

In effetti è abbastanza raro che un colore piaccia molto più di un altro, nella misura in cui un sapore piace molto più di un altro. Ciò dipende dal fatto che le sensazioni dei colori non ci sono date per giudicare se i corpi si addicono o no alla nostra alimentazione. Ciò è indicato dal piacere e dal dolore, che sono i caratteri naturali del bene e del male. Gli oggetti, in quanto colorati, non sono né buoni né cattivi da mangiarsi. Se ci sembrassero gradevoli o sgradevoli in quanto colorati, la loro vista sarebbe sempre seguita dal corso degli spiriti che eccita ed accompagna le passioni, poiché non si può toccare l'anima senza metterla in agitazione. Spesso odieremmo cose buone e ne ameremmo di cattive, dimodoché non conserveremmo a lungo la nostra vita. Infine le sensazioni di colore ci sono date soltanto per distinguere i corpi gli uni dagli altri; e questo si fa altrettanto bene vedendo l'erba verde come vedendola rossa; purché la persona che la vede verde o rossa, la veda sempre allo stesso modo.

Ma basta con le sensazioni! parliamo ora dei giudizi naturali e dei giudizi liberi che li accompagnano. È la quarta cosa che confondiamo con le altre tre di cui abbiamo trattato.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

I. Giudizi errati che accompagnano le nostre sensazioni e che noi confondiamo con esse – II. Ragioni di tali giudizi errati – III. L'errore non sta nelle nostre sensazioni, ma solo in questi giudizi

I. *Giudizi errati che accompagnano le nostre sensazioni e che noi confondiamo con esse*

Per cominciare, è facile prevedere che pochissimi non resteranno disorientati dall'affermazione di questa proposizione generale: cioè che non abbiamo sensazione alcuna degli oggetti esterni dove non siano inclusi uno o più giudizi errati. Com'è ben noto i più neppure credono che nelle nostre sensazioni sia implicito alcun giudizio, vero o falso. Sicché queste persone, sorprese dalla novità di questa proposizione diranno senza dubbio fra sé: «ma come può essere? Io non giudico che questa muraglia sia bianca; vedo che è bianca; non giudico che il dolore sia nella mia mano: ce lo sento con molta certezza; e chi può dubitare di cose così certe, a meno di sentire gli oggetti in modo diverso da me?». Infine le loro propensioni per i pregiudizi dell'infanzia li porteranno ben più lontano; e, se non passano alle ingiurie e al disprezzo di quelli che ritengono persuasi di opinioni contrastanti con le loro, meriteranno senza dubbio di essere annoverati tra le persone misurate.

Ma non dobbiamo soffermarci a profetizzare la poca fortuna dei nostri pensieri: più opportuno cercare di presentarli con prove così solide e metterli così bene in luce che non si possa attaccarli ad occhi aperti, né considerarli con attenzione senza accettarli. Dobbiamo provare che non abbiamo sensazione alcuna degli oggetti esterni dove non sia incluso qualche giudizio errato. Eccone la prova.

È al disopra di ogni dubbio – mi pare – che le nostre anime quando anche si ammetta che siano estese, non colmino spazi così vasti come quelli interposti tra noi e le stelle fisse: quindi non è ragionevole credere che le nostre anime siano nei cieli quando vedono in questi delle stelle. Neppure è credibile che, uscendo dal loro corpo, se ne allontanino di mille passi per vedere case situate a una tale distanza. Pertanto, necessariamente, la nostra anima deve vedere le case e le stelle dove non sono, perché non esce dal corpo in

cui si trova e nondimeno le vede fuori di esso. Ora, poiché le stelle immediatamente unite all'anima, le sole che l'anima possa vedere, non sono nei cieli, ne consegue che tutti gli uomini che vedono le stelle nei cieli e che quindi giudicano volontariamente che si trovano nei cieli, formulano due giudizi errati, di cui l'uno è naturale, l'altro libero. L'uno è un giudizio dei sensi o sensazione composta, che è in noi, senza nostro intervento e perfino contro la nostra volontà; non bisogna attenervisi nel giudicare. L'altro è un giudizio libero della volontà che possiamo astenerci dal formulare; non dobbiamo quindi formularlo se vogliamo evitare l'errore.

II. *Ragioni di tali giudizi errati*

Ma ecco perché si crede che queste medesime stelle che si vedono immediatamente siano fuori dell'anima e nei cieli. La ragione è che l'anima non ha il potere di vederle quando vuole, perché non può percepirle se non quando si verificano nel suo cervello dei movimenti a cui le idee di tali oggetti sono associate dalla natura. Ora, poiché l'anima non percepisce i movimenti dei suoi organi, ma solo le proprie sensazioni, e sa che queste medesime sensazioni non si producono in lei per opera sua, è portata a giudicare che si trovino all'esterno e nella causa che gliele rappresenta; ed ha fatto tante volte giudizi di questo genere, nell'istante medesimo in cui percepisce gli oggetti, che non può quasi più impedirsi di farli.

Per spiegare a fondo quanto ho detto sarebbe necessario mostrare l'inutilità di quell'infinita moltitudine di piccoli esseri cui diamo il nome di specie e di idee: non sono nulla e rappresentano tutto[48]; li creiamo e li distruggiamo a nostro piacimento e la nostra ignoranza ce li ha fatti immaginare per render ragione delle cose che non intendiamo; bisognerebbe far conoscere la consistenza del sentimento di coloro che credono sia Dio il vero padre della luce, il solo a illuminare tutti gli uomini, senza il quale le più semplici verità non sarebbero intelligibili e il sole, fulgido com'è, non sarebbe neanche visibile. È un tale sentimento, infatti, che mi ha guidato alla scoperta di questa verità che sembra un parados-

[48] [Per una più ampia trattazione delle *specie*, vedi III, II, 2 e anche, poco oltre, I, XVI, 3.]

so: le idee che ci rappresentano le creature sono soltanto perfezioni di Dio che corrispondono a queste medesime creature e le rappresentano. In una parola, bisognerebbe spiegare e provare il mio modo di considerare la natura delle idee, e poi sarebbe più facile parlare più chiaramente delle cose che ho detto prima; ma questo ci porterebbe troppo lontano. Si spiegherà tutto ciò solo nel terzo libro; così è richiesto dall'ordine. Per il momento basta che io adduca un esempio molto evidente e fuori discussione in cui si trovino parecchi giudizi confusi con una stessa sensazione.

Credo non ci sia nessuno al mondo che guardando la luna non la veda a circa mille passi da sé e non la trovi più grande quando si leva o tramonta di quando è molto alta sull'orizzonte; e forse, anche, che non creda di vederla soltanto più grande, senza pensare che la sua sensazione includa qualche giudizio. Tuttavia è al disopra di ogni dubbio che se la sua sensazione non implicasse una qualche specie di giudizio, non vedrebbe la luna vicina come gli pare; inoltre la vedrebbe più piccola quando si leva di quando è molto alta sull'orizzonte, poiché la vediamo più grande quando si leva solo perché la giudichiamo più lontana, attraverso un giudizio naturale di cui ho parlato nel sesto capitolo.

Ma, oltre ai nostri giudizi naturali, che si possono considerare come sensazioni composte, in quasi tutte le nostre sensazioni si trova un giudizio libero. Infatti, non solo gli uomini giudicano in forza di un giudizio naturale che, per esempio, il dolore sia nella loro mano; giudicano così anche in forza di un giudizio libero; non solo lo sentono lì, ma credono che sia lì; e si sono talmente abituati a formulare simili giudizi che stentano parecchio ad astenersene. Tuttavia si tratta di giudizi in se stessi molto errati anche se molto utili alla conservazione della vita. I nostri sensi infatti c'istruiscono solo in funzione del nostro corpo e tutti i giudizi liberi conformi ai giudizi dei sensi sono molto lontani dalla verità.

Ma, per non trascurare di offrire un qualche mezzo di scoprire la ragione di tutte queste cose, va riconosciuto che ci sono due tipi di esseri: esseri che la nostra anima vede immediatamente e altri che conosce soltanto mediante i primi[49]. Per esempio, quando vedo il sole

[49] Per capire bene questo, bisogna aver letto ciò che dirò della natura delle idee nel terzo libro, oppure i primi due *Entretiens sur la Métaph.*

levarsi, comincio con lo scorgere quello che vedo immediatamente, e poiché non lo vedo se non a causa di qualcosa fuori di me, che produce certi movimenti nei miei occhi e nel mio cervello, giudico che questo primo sole, che è nella mia anima, sia all'esterno e che esista.

Può tuttavia accadere che noi vediamo questo primo sole che è unito intimamente alla nostra anima senza che l'altro sia sull'orizzonte, e persino senza che esista affatto. Del pari possiamo vedere questo primo sole più grande quando l'altro sole si leva, di quando l'altro è molto alto sull'orizzonte; e, anche se è vero, che questo primo sole che vediamo immediatamente è più grande quando l'altro si leva, non ne consegue che quest'altro che guardiamo o verso cui rivolgiamo lo sguardo, sia più grande. Infatti, a parlar propriamente, noi non vediamo quello che si leva, non guardiamo quello, perché dista parecchi milioni di leghe. Ma vediamo il primo sole, che davvero è più grande e tal quale lo vediamo, perché tutte le cose da noi viste immediatamente sono sempre tal quali le vediamo; e c'inganniamo solo perché giudichiamo che le cose da noi viste immediatamente si trovino negli oggetti esterni in cui ha la sua causa ciò che vediamo.

Del pari, quando vediamo della luce vedendo questo primo sole che è immediatamente unito al nostro spirito, non c'inganniamo credendo di vederla. Dubitarne non è possibile. Ma il nostro errore consiste nel fatto che vogliamo senza ragione alcuna, e persino contro ogni ragione, che questa luce da noi vista immediatamente esista nel sole che è fuori di noi. Lo stesso accade per gli altri oggetti dei nostri sensi.

III. *L'errore non sta nelle nostre sensazioni, ma solo nei nostri giudizi*

Se si bada a quanto abbiamo detto all'inizio e nel seguito della presente opera, sarà facile vedere che di tutte le cose che si trovano in ciascuna sensazione l'errore si trova solo in quei nostri giudizi secondo cui le nostre sensazioni sono negli oggetti.

In primo luogo non è un errore ignorare che l'azione degli oggetti consiste nel movimento di alcune delle loro parti e che questo movimento si comunica ai nostri organi di senso, ignorare cioè le due prime componenti di qualunque sensazione. C'è infatti una

bella differenza tra ignorare una cosa ed essere in errore a proposito della medesima.

In secondo luogo non c'inganniamo sul terzo punto che è la sensazione vera e propria. Quando sentiamo caldo, quando vediamo luce, colori o altri oggetti, sarebbe vero che li vediamo anche fossimo fuori senno. Infatti nulla è più vero del fatto che tutti i visionari vedono ciò che vedono; il loro errore consiste soltanto nel fatto di giudicare che ciò che vedono, poiché lo vedono all'esterno, esista davvero all'esterno.

È questo giudizio che, implicando un nostro libero consenso, si trova, di conseguenza, ad essere soggetto all'errore. E dobbiamo sempre astenerci dal formularlo, in conformità della regola che abbiamo stabilito all'inizio di questo libro: che non dobbiamo mai giudicare di nulla quando, come nel caso in questione, possiamo astenercene, né siamo costretti a farlo dall'evidenza e dalla certezza. Infatti, anche se ci sentiamo spinti da una radicatissima abitudine a giudicare che le nostre sensazioni siano negli oggetti – che, per esempio, il calore sia nel fuoco e i colori nei quadri – non vediamo tuttavia alcuna ragione certa ed evidente che c'incalzi obbligandoci a crederlo; quindi, quando formuliamo liberamente simili giudizi, ci sottomettiamo volontariamente all'errore per via del cattivo uso che facciamo della nostra libertà.

CAPITOLO QUINDICESIMO

Spiegazione degli errori particolari della vista addotta come esempio degli errori generali dei nostri sensi

Siamo riusciti, mi pare, a promuovere un'apertura mentale sufficiente per riconoscere gli errori dei nostri sensi a proposito delle qualità sensibili in generale; se n'è parlato a proposito della luce e dei colori, seguendo l'ordine di spiegazione che si richiedeva. Sembra che ora si dovrebbe scendere un po' ai particolari ed esaminare dettagliatamente gli errori a cui ci porta ciascuno dei nostri sensi; ma non ci si soffermerà su queste cose, perché, dopo quanto se ne è già detto, un po' d'attenzione supplirà facilmente ai discorsi noiosi che si sarebbe obbligati a fare. Ci limiteremo ad

esporre gli errori generali in cui la nostra vista ci fa cadere a proposito della luce e dei colori e riteniamo che il seguente esempio basterà per farci riconoscere gli errori di tutti gli altri sensi.

Ecco ciò che accade nei nostri occhi e nella nostra anima e gli errori in cui andiamo a cadere quando abbiamo guardato il sole per qualche istante.

Chi conosce i primi elementi della diottrica e qualcosa della mirabile struttura dell'occhio, non ignora che i raggi del sole subiscono rifrazione nel *cristallino* e negli altri umori e che si raccolgono quindi sulla *retina* o nervo ottico, che riveste tutto il fondo dell'occhio; alla stessa maniera in cui i raggi del sole, quando attraversano una *lente* o cristallo convesso, convergono nel *fuoco* del cristallo a due, tre o quattro pollici di distanza dal medesimo, in proporzione inversa della sua convessità. Ora, l'esperienza insegna che, se si colloca nel fuoco della lente un pezzetto di stoffa o di carta nera[50], i raggi del sole impressionano con tanta forza questa stoffa o questa carta e ne agitano le particelle con tale violenza da romperle e da separarle le une dalle altre; in una parola, le bruciano o le riducono in fumo e in cenere.

Quindi da questa esperienza si deve concludere che, se il nervo ottico fosse nero, e se la pupilla o foro dell'*úvea*, attraverso cui la luce penetra negli occhi si allargasse, per lasciar passare liberamente i raggi del sole, mentre si restringe per impedirlo, accadrebbe alla nostra *retina* la stessa cosa che a questa stoffa o carta nera, e le sue fibre sarebbero tanto agitate che presto verrebbero rotte o bruciate. È questa la ragione per cui gli uomini, per la maggior parte, sentono un gran male se guardano per un momento il sole; perché non possono chiudere il foro della pupilla tanto che non vi passino sempre raggi sufficienti per agitare i filamenti del nervo ottico con grande violenza dando qualche motivo di temere che non abbiano a rompersi.

L'anima non ha conoscenza alcuna di quanto abbiamo detto, e, quando guarda il sole, non vede né il proprio nervo ottico né il movimento che si verifica in tal nervo: ma questo non è un errore; è semplicemente ignoranza. Il primo errore in cui cade è nel giudicare che il dolore che sente sia nel suo occhio.

[50] La carta nera brucia facilmente, ma per bruciare la carta bianca occorre una lente più grande o più convessa.

Se subito dopo aver guardato il sole si entra in un luogo molto buio con gli occhi aperti, questa violenta vibrazione delle fibre del nervo ottico causata dai raggi del sole diminuisce, e poco a poco si trasforma. Tutto il mutamento che si può concepire nelle fibre della retina sta in questo; in più si verifica qualche lieve convulsione; infatti ciò accade in tutti i nervi quando sono offesi. Tuttavia non è questo che l'anima percepisce, ma solo una luce bianca e gialla, e il secondo errore sta nel suo giudizio che la luce che vede sia nei suoi occhi o su un muro a noi vicino.

Infine l'agitazione delle fibre della *retina* va sempre diminuendo e un po' alla volta cessa. Ma, di nuovo, non è questo ciò che l'anima sente nei suoi occhi. Essa vede il color bianco diventare arancione, poi mutare in rosso, in verde e infine in azzurro; vede diminuire a poco a poco tanto lo splendore dei colori come la vibrazione della *retina* e i colori passati tornare, ma senza nessun ordine, per via della convulsione di cui soffre. E il terzo errore in cui cadiamo consiste nel giudicare che ci siano nel nostro occhio, o su un muro vicino a noi, mutamenti che presentano differenze molto più marcate di una variazione nel senso del più e del meno, in quanto la differenza che presentano tra loro i colori azzurro, arancione e rosso che noi vediamo è ben diversa da una variazione quantitativa.

Ecco alcuni degli errori in cui cadiamo a proposito della luce e dei colori; questi errori ci fanno cadere in molti altri errori ancora, come spiegheremo nei prossimi capitoli.

CAPITOLO SEDICESIMO

I. Gli errori dei nostri sensi ci servono come princìpi generali, e anche molto fertili, per ricavarne conclusioni errate che, a loro volta, servono da princìpi – II. Origine delle differenze essenziali – III. Le forme sostanziali – IV. Alcuni altri errori della filosofia della scuola

I. *Gli errori dei nostri sensi ci servono come princìpi generali per ricavarne conclusioni errate che, a loro volta, servono da princìpi*

Si è spiegato, mi pare, a sufficienza, per gente libera da preconcetti e capace di una certa applicazione mentale, in che consisto-

no le nostre sensazioni e gli errori generali in esse contenuti. Ora è opportuno mostrare che ci si è serviti di questi errori generali come di princìpi incontestabili per spiegare tutto; che se ne sono ricavate innumerevoli conclusioni errate che, a loro volta, sono servite come princìpi per ricavarne altre conclusioni; e che così si sono costruite un po' alla volta quelle scienze immaginarie senza né consistenza né realtà dietro le quali si corre ciecamente, ma che, simili a fantasmi, lasciano a chi le abbraccia solo la confusione e la vergogna di aver ceduto alla loro seduzione, oppure quel tratto di follia per cui ci si compiace di pascersi d'illusioni e di chimere. Questo va dimostrato con esempi dettagliati.

Si è già detto della nostra consuetudine di attribuire agli oggetti le nostre sensazioni, giudicando che i colori, gli odori, i sapori e le altre qualità sensibili si trovino nei corpi che chiamiamo colorati, odorosi, saporiti, e così via per gli altri casi. Si è riconosciuto che si tratta di un errore. Bisogna ora dimostrare che ci serviamo di tale errore come di un principio per giungere a conclusioni errate e che quindi consideriamo queste nuove conclusioni come altri princìpi su cui continuiamo a fondare i nostri ragionamenti. In una parola, bisogna esporre qui i passi che fa lo spirito umano nella ricerca di qualche verità particolare, quando questo principio errato, *che le nostre sensazioni sono negli oggetti*, gli sembra fuori discussione.

Ma per rendere questo più evidente, prendiamo in particolare qualche corpo di cui si possa ricercare la natura; e vediamo cosa farebbe un uomo che volesse, per esempio, sapere che cos'è il miele e che cos'è il sale. La prima cosa che quest'uomo farebbe sarebbe di esaminarne il colore, l'odore, il sapore e le altre qualità sensibili; quali sono quelle del miele e quelle del sale; in che si accordano, in che differiscono; e anche quale rapporto possono avere con quelle degli altri corpi. Fatto ciò, ecco press'a poco come ragionerebbe, supponendo che accettasse come un principio indiscutibile che le sensazioni siano negli oggetti dei sensi.

II. *L'origine delle differenze che si attribuiscono agli oggetti; queste differenze sono nell'anima*

Tutto ciò che sento assaggiando, vedendo, maneggiando questo miele e questo sale, è in questo miele e in questo sale. Ora è fuori

discussione che ciò che sento nel miele differisce essenzialmente da ciò che sento nel sale. Il bianco del sale differisce indubbiamente molto più che dal punto di vista della gradazione dal colore del miele; e così il dolce del miele dal sapore piccante del sale; quindi deve esservi una differenza essenziale fra il miele e il sale, poiché tutto ciò che sento nell'uno e nell'altro non differisce semplicemente dal punto di vista del più e del meno, ma in modo essenziale.

Ecco il primo passo che questa persona farebbe. Infatti, senza dubbio, non può giudicare il miele e il sale essenzialmente diversi, se non perché trova che i modi di apparire dell'uno differiscono essenzialmente da quelli dell'altro; cioè che le sensazioni che egli ha del miele differiscono essenzialmente da quelle che ha del sale, poiché ne giudica solo in base all'impressione che esercitano sui sensi. Guarda dunque poi la sua conclusione come un nuovo principio da cui trae altre conclusioni in questa guisa.

III. *L'origine delle forme sostanziali*

Poiché dunque il miele e il sale e gli altri corpi naturali differiscono essenzialmente gli uni dagli altri, ne consegue che s'ingannano grossolanamente quanti ci vogliono far credere che tutta la differenza tra questi corpi si riduca alla diversa configurazione delle particelle che li compongono. Infatti, non essendo la figura essenziale ai diversi corpi, se anche la figura di queste particelle che immaginano nel miele mutasse, il miele resterebbe sempre lo stesso, quando anche le sue parti assumessero la figura delle particelle del sale. Quindi deve necessariamente esserci qualche sostanza che, unita alla materia prima comune a tutti i diversi corpi, li renda essenzialmente diversi gli uni dagli altri.

Ecco il secondo passo che farebbe l'uomo di cui dicevamo e la felice scoperta delle *forme sostanziali*[51]: quelle sostanze feconde che fanno tutto ciò che noi vediamo nella natura, anche se esistono solo nell'immaginazione del nostro filosofo. Ma vediamo qua-

[51] [Anche per Cartesio le forme sostanziali sono prodotto di pura immaginazione (vedi *Dioptrique*, *Disc.* IV-V, in AT, VI, 112-114; *Météores*, *Disc.* I, AT, VI, 239; *Monde*, AT, XI, 7-8 e 25-26; *Princìpi*, IV, 198; *Correspondance*, AT, III, 212 e 420).]

li proprietà darà generosamente a quest'essere di sua invenzione, perché, senza dubbio, priverà tutte le altre sostanze delle loro proprietà più essenziali per rivestirnelo.

IV. *L'origine di tutti gli altri errori più generali della fisica della scuola*

Pertanto, poiché in ciascun corpo naturale si trovano due sostanze che lo compongono, l'una comune al miele, al sale e a tutti gli altri corpi, l'altra per cui il miele è miele, il sale sale, e per cui tutti gli altri corpi sono quello che sono; ne consegue che la prima, che è la materia, non avendo un opposto ed essendo indifferente a tutte le forme, deve rimanere senza forza e senza azione, poiché non ha bisogno di difendersi; le altre invece, che sono le forme sostanziali, hanno bisogno di essere sempre accompagnate da qualità e da facoltà volte a difenderle. Devono sempre stare in guardia per non essere colte alla sprovvista; devono adoperarsi senza posa per la propria conservazione, per estendere il proprio dominio sulle materie vicine, per portare la loro conquista quanto più innanzi è possibile; perché, se mancassero di forza, o se trascurassero l'azione, altre forme le verrebbero a cogliere di sorpresa e le annienterebbero immediatamente. Devono dunque combattere sempre, alimentare queste antipatie, questi odii implacabili contro le forme ostili che cercano solo di distruggerle.

Se accade che una forma s'impadronisca della materia di un'altra, che, per esempio, la forma di un cadavere s'impadronisca del corpo di un cane, questa forma non deve contentarsi di annientare la forma del cane, il suo odio deve trovar soddisfazione nel distruggere tutte le qualità che hanno seguito il partito della sua nemica. Bisogna subito che il pelo del cadavere sia bianco d'una bianchezza nuova; che il suo sangue sia rosso di un rosso non sospetto; che tutto questo corpo sia rivestito di qualità fedeli alla loro signora e che la difendano con le povere forze che competono alle qualità di un corpo morto, che, a loro volta, devono ben presto morire. Ma non si può sempre combattere e tutte le cose hanno un luogo dove si acquietano; perciò, per esempio, non c'è dubbio che il fuoco debba avere il suo centro d'attrazione, dove cerca sempre di andare per via della sua leggerezza e della sua inclinazione natura-

le, per riposare, per non ardere più, per abbandonare persino il suo calore che quaggiù conservava solo per propria difesa.

Ecco qui una piccola parte delle conseguenze che si ricavano da quest'ultimo principio, che ci sono delle forme sostanziali; conseguenze a cui si è fatto giungere il nostro filosofo facendolo procedere un po' troppo liberamente; infatti, di solito, gli altri dicono le stesse cose con più serietà di quanto egli non abbia fatto qui.

C'è poi un'infinità di altre conseguenze a cui, quotidianamente, giunge ciascun filosofo, a seconda dell'umore e dell'inclinazione, della fecondità o della sterilità della sua immaginazione; perché solo queste cose rendono i filosofi diversi tra loro.

Non ci soffermiamo qui a polemizzare contro queste chimeriche sostanze; altri le hanno esaminate a sufficienza; hanno fatto vedere abbastanza bene che le forme sostanziali non sono mai esistite in natura, e che servono a giungere a un grandissimo numero di conclusioni false, ridicole e persino contraddittorie. Ci contentiamo di avere individuato la loro origine nella mente umana e il fatto che esse devono ciò che sono attualmente a questo pregiudizio comune a tutti gli uomini: *che le sensazioni siano negli oggetti che essi sentono*. Perché, se si considera con un po' d'attenzione ciò che abbiamo già detto[52], che per la conservazione del nostro corpo dobbiamo necessariamente avere delle sensazioni essenzialmente diverse, per quanto le impressioni determinate dagli oggetti sul nostro corpo differiscano pochissimo, si vedrà chiaramente che abbiamo torto a immaginare differenze tanto grandi negli oggetti dei nostri sensi.

Ma qui devo dire incidentalmente che non si trova niente a ridire su questi termini di *forma* e di *differenza essenziale*. Il miele è senza dubbio miele per la forma, ed è così che differisce essenzialmente dal sale; ma tale forma o differenza essenziale si riduce alla diversa configurazione delle sue parti. È questa configurazione diversa a fare che il miele sia miele e il sale sale; e benché per la materia in generale sia solo accidentale avere la configurazione delle parti del miele o del sale e avere quindi la forma del miele o del sale, si può dire tuttavia che è essenziale al miele e al sale, per essere quello che sono, avere una tal quale configurazione nelle lo-

[52] Cap. 10, art. V.

ro parti. Allo stesso modo che le sensazioni di freddo, di caldo, di piacere, di dolore, non sono essenziali all'anima, ma solo all'anima che le sente; infatti per via di queste sensazioni si dice che sente caldo, freddo, piacere, dolore.

CAPITOLO DICIASSETTESIMO

I. Altro esempio ricavato dalla morale: ci fa vedere che i nostri sensi ci offrono soltanto dei falsi beni – II. Il nostro solo bene è Dio – III. Origine degli errori degli epicurei e degli stoici

Si sono riferite delle prove che fanno, pare, vedere abbastanza bene come questo pregiudizio, *che le nostre sensazioni sono negli oggetti*, sia un principio molto fertile in fatto d'errori nel campo della fisica. Ora bisogna addurne altre ricavate dalla morale, dove il medesimo pregiudizio, unito con questo, che *gli oggetti dei nostri sensi sono la vera causa delle nostre sensazioni*, è pure molto pericoloso.

I. *Esempio ricavato dalla morale: i nostri sensi ci offrono soltanto dei falsi beni*

La cosa più comune di questo mondo è il vedere persone che si attaccano ai beni sensibili: alcuni amano la musica, altri la buona tavola, altri, infine, sono appassionati per altre cose. Ora, ecco all'incirca come devono aver ragionato per essersi persuasi che tutti questi oggetti sono dei beni. Tutti i sapori gradevoli che ci piacciono nei banchetti; i suoni che accarezzano l'orecchio e gli altri piaceri che proviamo in altre occasioni, sono senza dubbio racchiusi negli oggetti sensibili, o, per lo meno, questi oggetti ce li fanno gustare e noi possiamo gustarli solo per mezzo loro. Ora, è impossibile dubitare che il piacere sia un bene, che il dolore sia un male; ne siamo intimamente convinti e quindi gli oggetti delle nostre passioni sono beni molto reali a cui dobbiamo attaccarci per essere felici.

Ecco il ragionamento che facciamo abitualmente quasi senza starci a riflettere. Quindi, il fatto di credere che le nostre sensazioni siano negli oggetti o che gli oggetti abbiano in sé il potere di

farcele sentire è la causa per cui consideriamo come nostri beni cose delle quali ci troviamo ad essere infinitamente più in alto; cose che al massimo possono agire sui nostri corpi[53] producendo nelle loro fibre qualche movimento, ma che non possono mai agire sulle nostre anime, né farci provare piacere o dolore.

II. *Il nostro solo bene è Dio; tutti gli oggetti sensibili sono incapaci di farci provare piacere*

Certamente, se non è la nostra anima ad agire su se stessa in occasione di ciò che accade nel corpo, c'è solo Dio che abbia questo potere. E se, come proprio parrebbe[54], dato che sente piacere e dolore senza volerlo, non è l'anima a causare il proprio piacere e il proprio dolore secondo il variare delle vibrazioni delle fibre del suo corpo, non conosco altra mano abbastanza potente per darle queste sensazioni all'infuori di quella dell'autore della natura.

Infatti solo Dio è il nostro vero bene. Egli solo ci può colmare di tutti i piaceri di cui siamo capaci. Egli ha deciso di farceli provare esclusivamente nella sua conoscenza e nel suo amore; quelli che ha legato ai movimenti che si verificano nel nostro corpo, perché avessimo cura della sua conservazione, sono molto piccoli, molto tenui, molto fugaci, anche se, nella condizione in cui ci ha ridotto il peccato, ne siamo come schiavi. Ma quelli che farà godere in cielo ai suoi eletti saranno infinitamente più grandi, poiché ci ha creati per conoscerlo ed amarlo. Perché, infine, essendo nell'ordine delle cose che si provino piaceri più grandi quando si posseggono beni più grandi, dato che Dio è infinitamente al disopra di tutte le cose, il piacere di coloro che lo possiederanno sorpasserà certamente tutti i piaceri.

III. *L'origine degli errori degli epicurei e degli stoici*

Quanto abbiamo detto circa la causa dei nostri errori a proposito del bene fa conoscere a sufficienza la falsità delle opinioni degli stoici e degli epicurei nei confronti del sommo bene. Gli epicurei

[53] Spiegherò nell'ultimo libro in che senso gli oggetti agiscono sul corpo.
[54] Vedi libro 3, cap. 1, n° 3.

lo collocavano nel piacere; e poiché si prova piacere tanto nel vizio come nella virtù, anzi, più spesso, nell'uno che nell'altra, si è comunemente creduto che si lasciassero andare a piaceri d'ogni sorta.

Ora, la prima causa del loro errore consiste nel fatto che, giudicando a torto che vi fosse qualcosa di gradevole negli oggetti dei loro sensi, o che questi fossero le vere cause per cui provavano dei piaceri; essendo inoltre convinti, per via del sentimento interiore che avevano di se stessi, che il piacere fosse un bene per loro, almeno finché ne godevano; si abbandonavano a tutte le passioni da cui non temevano di avere a subire in seguito qualche danno. Mentre dovevano considerare che il piacere riposto nelle cose sensibili non può trovarsi in queste né come nelle loro vere cause né in altro modo: quindi, che i beni sensibili non possono essere dei beni rispetto alla nostra anima, e le altre cose che abbiamo esposto.

Gli stoici, al contrario, persuasi che i piaceri sensibili fossero soltanto nel corpo e per il corpo e che l'anima dovesse avere il suo bene particolare, riponevano la felicità nella virtù. Ed ecco la fonte del loro errore.

Essi credevano che il piacere e il dolore sensibili non fossero nell'anima, ma solo nel corpo e di questo giudizio errato si servivano poi come di un principio per altre conclusioni errate: per esempio, che il dolore non era un male e che il piacere non era un bene; che i piaceri dei sensi non sono buoni in se stessi; che sono comuni agli uomini e alle bestie, ecc. Tuttavia è facile vedere che gli epicurei e gli stoici, pur avendo avuto torto in parecchie cose, in qualcuna hanno avuto ragione. Infatti la felicità dei beati consiste esclusivamente in una compiuta virtù, cioè nella conoscenza e nell'amore di Dio; e in un piacere dolcissimo che vi si associa costantemente.

Teniamo dunque ben presente che gli oggetti esterni non racchiudono nulla né di piacevole né di spiacevole; che non sono causa dei nostri piaceri; che non abbiamo motivo né di temerli né di amarli, ma che bisogna temere ed amare soltanto Dio, poiché non c'è che lui che sia abbastanza potente per punirci e per premiarci, per farci provare piacere e dolore; finalmente che solo in Dio e da Dio dobbiamo sperare i piaceri per cui abbiamo un'inclinazione così forte, così naturale, così giusta.

CAPITOLO DICIOTTESIMO

I. I nostri sensi ci traggono in errore anche a proposito di cose non sensibili – II. Esempio ricavato dalla conversazione degli uomini – III. Non ci si deve fermare agli aspetti che colpiscono i nostri sensi

I nostri sensi non c'ingannano solo a proposito dei loro oggetti, come la luce, i colori e le altre qualità sensibili; ci fuorviano col loro fascino anche riguardo a oggetti che non rientrano nel loro dominio impedendoci di considerarli con attenzione sufficiente per darne un giudizio fondato. È questo un punto che val bene la pena di chiarire.

I. *I nostri sensi ci traggono in errore anche a proposito di cose che non sono sensibili*

L'attenzione e l'applicazione dello spirito alle idee chiare e distinte che abbiamo degli oggetti è la cosa più necessaria del mondo per scoprire ciò che essi sono veramente. Infatti, com'è impossibile vedere la bellezza di un'opera senza aprire gli occhi e guardarla fissamente, così lo spirito non può vedere con chiarezza la maggior parte delle cose e i relativi rapporti reciproci se non le considera con attenzione. Ora è certo che niente ci distoglie di più dal prestare attenzione alle idee chiare e distinte di quanto non facciano i nostri propri sensi; di conseguenza niente ci allontana di più dalla verità e ci getta prima nell'errore.

Per capir bene questa verità è assolutamente necessario sapere che le tre maniere attraverso cui l'anima conosce, cioè i sensi, l'immaginazione, l'intelletto, non la toccano tutte allo stesso modo; quindi essa non rivolge la stessa attenzione a tutto ciò che scorge per loro mezzo; infatti si applica molto a ciò che la tocca molto e bada poco a ciò che la tocca poco.

Ora ciò che percepisce per mezzo dei sensi la tocca e l'assorbe al massimo grado; ciò che conosce per mezzo dell'immaginazione la tocca molto meno; ma ciò che le rappresenta l'intelletto, voglio dire ciò che conosce per se stessa, indipendentemente dai sensi e dall'immaginazione, quasi non la sfiora. Nessuno può dubitare che la più lieve sensazione dolorosa sia più presente allo spirito e ne risvegli l'attenzione più della meditazione su un soggetto ben altrimenti importante.

Questo perché i sensi rappresentano gli oggetti come fossero presenti, mentre l'immaginazione non li rappresenta se non come assenti. Ora, è opportuno che tra parecchi beni o parecchi mali proposti all'anima, quelli che sono presenti la tocchino e l'assorbano più degli altri, che sono assenti, perché l'anima deve necessariamente decidere con prontezza ciò che deve fare in questa determinata occasione. Quindi è molto più presa da una semplice puntura che da speculazioni di altissimo livello; ed i piaceri ed i mali di questo mondo fanno su di essa anche più impressione dei terribili dolori e degl'infiniti piaceri dell'eternità.

I sensi, pertanto, concentrano in sommo grado l'anima su ciò che le rappresentano. Ora, poiché essa è limitata e non può chiaramente concepire più cose alla volta, non può conoscere distintamente ciò che l'intelletto le rappresenta nel medesimo tempo in cui i sensi offrono qualcosa alla sua considerazione. Essa lascia dunque da parte le idee chiare e distinte dell'intelletto, per quanto adatte siano a scoprire la verità delle cose in sé, e si dedica unicamente alle idee confuse dei sensi, che la toccano molto e che non le rappresentano le cose come sono in se stesse, ma soltanto secondo il rapporto che hanno col suo corpo.

II. *Esempio ricavato dalla conversazione degli uomini*

Se una persona, per esempio, vuole spiegare qualche verità, è necessario che si serva della parola e che esprima i suoi movimenti e i suoi sentimenti interiori mediante movimenti e manifestazioni sensibili. Ora, l'anima non può percepire distintamente più cose nello stesso momento; quindi, dedicando sempre una grande attenzione a ciò che le viene trasmesso dai sensi, non considera quasi affatto le ragioni di cui sente far parola. Bada, invece, molto di più al piacere sensibile che le viene dalla misura del periodare, dai rapporti dei gesti con le parole, dalle attrattive del volto, dall'aria, infine, e dall'atteggiamento di chi parla. Tuttavia, dopo avere ascoltato, vuol giudicare; è l'uso. Quindi i giudizi devono essere diversi, a seconda della varietà delle impressioni ricevute attraverso i sensi.

Se, per esempio, chi parla si esprime in modo piano; se osserva nel periodare una misura piacevole; se fa mostra di rettitudine e di acume; se è una persona distinta; se ha un grande seguito; se

parla con autorità e gravità; se gli altri lo ascoltano in rispettoso silenzio; se gode una certa fama ed ha rapporti con persone di prim'ordine; se, infine, è abbastanza fortunato da piacere o da godere stima, avrà ragione in tutte le sue affermazioni; tutto in lui, dal bavero ai polsini, avrà il potere di provare qualcosa.

Ma se è tanto sfortunato da avere qualità opposte a queste, avrà un bello svolgere dimostrazioni, non proverà mai nulla; dica pure le più belle cose di questo mondo, non saranno recepite. Rivolgendosi l'attenzione degli ascoltatori solo a ciò che tocca i sensi, la ripugnanza che proveranno per un uomo che si presenta tanto male li dominerà completamente impedendo quell'applicazione che dovrebbero dedicare ai suoi pensieri. Il colletto sudicio e gualcito frutterà disprezzo a chi lo porta e a tutto ciò che può venire da lui; e la sua maniera di parlare, da filosofo e da sognatore, farà considerare fantasticherie e stravaganze le alte e sublimi verità che la gente comune non è capace di capire.

Ecco come giudicano gli uomini. I loro occhi e i loro orecchi, non la ragione, giudicano della verità, anche nelle cose che dipendono solo dalla ragione, perché gli uomini badano solo agli aspetti sensibili e gradevoli e non dedicano quasi mai una forte e seria attenzione alla scoperta della verità.

III. *Non ci si deve fermare agli aspetti sensibili e gradevoli*

Cosa tuttavia può essere più ingiusto del giudicare le cose dal loro aspetto disprezzando la verità perché non è rivestita di ornamenti che ci piacciono e che blandiscono i nostri sensi? Dei filosofi, delle persone con pretese intellettuali, dovrebbero vergognarsi di andar dietro a questi aspetti gradevoli più che alla verità stessa; di pascere il proprio spirito più della vanità delle parole che della consistenza delle cose. È proprio della comune degli uomini, delle anime di carne e di sangue, lasciarsi vincere da un periodare misurato, da figure e movimenti che risvegliano le passioni: «Infatti gli stolti sono soliti amare ed ammirare di più tutto ciò che si nasconde sotto parole involute e tengono per vere le cose che suonan bene all'orecchio e che si ammantano di grazia artificiosa» [Lucr., I, 641-644].

Ma le persone sagge cercano di difendersi dalla forza maligna e dalle potenti attrattive di questi aspetti sensibili. Sono soggette

ai sensi come gli altri uomini, perché, in effetti, sono uomini anche loro, ma tengono in dispregio i dati dei sensi. Imitano il famoso esempio dei giudici dell'areopago che proibivano severamente ai loro avvocati di impiegare parole e figure retoriche ingannevoli, e che li ascoltavano solo al buio, per paura che il fascino delle loro parole e dei loro gesti li persuadesse di qualcosa in contrasto con la verità e la giustizia, e per potersi raccogliere meglio a considerare la consistenza delle loro ragioni.

CAPITOLO DICIANNOVESIMO

Altri due esempi. I. Primo esempio: gli errori che riguardano la natura dei corpi – II. Secondo esempio: gli errori che riguardano le qualità dei medesimi corpi

Certamente la maggior parte dei nostri errori ha per causa principale l'intensa attenzione dell'anima per ciò che la raggiunge attraverso i sensi, e la sua noncuranza nei confronti delle cose che le rappresenta il puro intelletto. Ne abbiamo dato or ora un esempio importantissimo per la morale, ricavandolo dalla conversazione degli uomini; ed eccone altri ricavati dal rapporto che si ha col resto della natura; notarli è assolutamente necessario per la fisica.

I. *Errori che riguardano la natura dei corpi*

Uno dei principali errori in cui si cade in sede fisica consiste nell'immaginare che ci sia molta più sostanza nei corpi con spiccate manifestazioni sensibili che non in quelli che quasi non si fanno sentire. La maggior parte degli uomini ritiene che ci sia molta più materia nell'oro e nel piombo che nell'aria e nell'acqua; i bambini stessi, che non hanno notato attraverso i sensi gli effetti dell'aria, immaginano, di solito, che l'aria non sia nulla di reale.

L'oro ed il piombo sono molto pesanti, molto duri e molto suscettibili di essere percepiti attraverso i sensi; l'acqua e l'aria, al contrario, quasi sfuggono alla sensazione. Gli uomini ne concludono che i primi sono molto più reali degli altri due corpi, o che c'è più materia in un piede cubo d'oro che in un piede cubo d'aria o di materia invisibile. Giudicano della verità delle cose attra-

verso l'impressione sensibile che c'inganna sempre e trascurano le idee chiare e distinte della mente che non c'ingannano mai, perché il sensibile ci tocca e ci assorbe, mentre l'intelligibile ci annoia. Questi falsi giudizi riguardano la sostanza dei corpi; eccone degli altri sulle qualità dei medesimi corpi.

II. *Errori che riguardano le loro qualità e le loro perfezioni*

Gli uomini giudicano quasi sempre che gli oggetti da cui sono determinate in loro le sensazioni più gradevoli siano i più perfetti e i più puri, senza neppure sapere in che consiste la perfezione e la purezza della materia e anche senza preoccuparsene.

Dicono, per esempio, che il fango è impuro e che l'acqua limpidissima è molto pura; ma i cammelli che amano l'acqua torbida e gli animali che se la godono nel fango non sarebbero del loro parere. Sono bestie, è vero; ma le persone che amano i visceri della beccaccia e che annusano con piacere gli escrementi della faina, non chiamano impurità queste cose, anche se chiamano così ciò che vien fuori da tutti gli altri animali. Infine il muschio e l'ambra sono generalmente apprezzati da tutti gli uomini, anche da quelli che li credono solo escrementi.

Certamente si giudica della perfezione della materia e della sua purezza solo in rapporto ai propri sensi: ne deriva che, essendo i sensi diversi in tutti gli uomini, come si è spiegato a sufficienza, questi devono giudicare molto diversamente la perfezione e la purezza della materia. Quindi i libri che compongono tutti i giorni sulle perfezioni immaginarie che attribuiscono a certi corpi sono necessariamente pieni di errori mescolati in una varietà del tutto strana e capricciosa; poiché i ragionamenti che contengono sono basati soltanto sulle idee errate, confuse e prive di regola dei nostri sensi.

Dei filosofi non devono dire che la materia è *pura* o *impura* se non sanno cosa intendono esattamente con queste parole puro e impuro; non bisogna infatti parlare senza sapere ciò che si dice, ossia senza avere idee distinte, che rispondano ai termini di cui ci si serve. Ora, se avessero associato idee chiare e distinte all'una e all'altra di queste parole, vedrebbero che ciò che chiamano puro è spesso molto impuro, e ciò che sembra loro impuro si trova spesso ad essere purissimo.

Se volessero, per esempio, che la materia più pura e perfetta fosse quella le cui parti sono più sottili e più mobili, l'oro, l'argento e le pietre preziose sarebbero corpi estremamente imperfetti; e, all'opposto, l'aria e il fuoco sarebbero molto perfetti. La carne comincerebbe a perfezionarsi quando giungesse a corrompersi e a mandar cattivo odore, e una carogna puzzolente sarebbe un corpo molto più perfetto della solita carne.

Se, al contrario, pretendessero che i corpi più perfetti fossero quelli le cui parti sono più grosse, più solide, più difficili a smuoversi, la terra sarebbe più perfetta dell'oro e l'aria e il fuoco sarebbero i corpi più imperfetti.

Se poi non si vogliono legare ai termini puro e perfetto le idee distinte di cui ho detto, è lecito usarne altre al loro posto. Ma se si pretende di definire questi termini solo con nozioni sensibili, si confonderanno eternamente tutte le cose, poiché non si fisserà mai il significato dei termini che le indicano. Tutti gli uomini, come già si è dimostrato, hanno sensazioni molto diverse circa i medesimi oggetti; pertanto non si devono definire questi oggetti mediante le sensazioni che se ne hanno, a meno di non voler parlare senza intendersi seminando confusione dappertutto.

Ma in fondo io non vedo che vi sia una materia, fosse pur quella di cui si compongono i cieli, che abbia in sé maggior perfezione delle altre. Ogni materia sembra capace solo di accogliere figure e movimenti; che poi si tratti di figure e di movimenti regolari o no le è indifferente. La ragione non ci dice che il sole sia più perfetto o più luminoso del fango; né che le bellezze dei nostri romanzi e dei nostri poemi siano in qualche modo superiori ai cadaveri più corrotti. Sono i nostri sensi falsi e ingannevoli che ce lo dicono. Si ha un bel protestare: tutte le ironie e le espressioni di stupore appariranno prive di calore e di serietà a chi esaminerà attentamente le ragioni che abbiamo addotto.

Chi è capace solo di sensazioni crede che il sole sia pieno di luce; ma chi sa sentire e ragionare non lo crede; purché sappia ragionare altrettanto bene quanto sa sentire. Siamo del tutto persuasi che quei medesimi cui più ne impone la testimonianza dei sensi condividerebbero il nostro punto di vista se riflettessero seriamente alle cose che abbiamo detto. Ma sono troppo attaccati alle illusioni dei loro sensi; da troppo tempo obbediscono ai loro pregiudizi; e la loro anima ha trascurato troppo se stessa per rico-

noscere che tutte le perfezioni che immagina di vedere nei corpi appartengono a lei.

Ma non si parla a gente di questa specie; poco importa la loro approvazione e la loro stima: non vogliono ascoltare; non possono dunque giudicare. Basta difendere la verità e ottenere l'approvazione di coloro che sono seriamente impegnati a liberarsi dagli errori dei loro sensi e a fare buon uso dei lumi della loro mente. Si chiede loro semplicemente di riflettere a questi pensieri con quanta più attenzione potranno e di dare un giudizio. Che li condannino o li approvino. Si sottopongono al loro giudizio perché in virtù della loro meditazione avranno acquisito su di essi diritto di vita e di morte: non si può contestarglielo senza ingiustizia.

CAPITOLO VENTESIMO

Conclusioni di questo primo libro. I. I nostri sensi ci sono dati solo in funzione del nostro corpo – II. Bisogna dubitare di quel che ci riferiscono – III. Dubitare correttamente non è cosa di poco conto

Abbiamo, mi pare, messo abbastanza allo scoperto gli errori generali a cui siamo tratti dai sensi, sia riguardo ai loro oggetti, sia riguardo alle cose che possono essere conosciute solo dall'intelletto; non credo che seguendo i loro dati andiamo a cadere in alcun errore di cui non si possa riconoscere la causa per mezzo delle cose che abbiamo detto, purché si voglia meditarci un po' sopra.

I. *I nostri sensi ci sono dati solo per la conservazione del nostro corpo*

Abbiamo anche visto che i nostri sensi sono molto fedeli e molto precisi nell'istruirci dei rapporti che tutti i corpi situati intorno a noi hanno col nostro; ma che sono incapaci d'insegnarci ciò che questi corpi sono in se stessi; che per farne buon uso bisogna servirsene solo per conservare la propria salute e la propria vita e che non possiamo disprezzarli mai abbastanza quando pretendono di innalzarsi fino a soggiogare lo spirito. È il punto di questo primo libro che desidero soprattutto si tenga bene a mente: che si capisca a fondo che i nostri sensi ci sono dati solo per la conservazio-

ne del nostro corpo; che si rafforzi in noi questo pensiero e che, per liberarci dell'ignoranza in cui siamo, cerchiamo altri sussidi, diversi da quelli che i sensi ci forniscono.

II. *Bisogna dubitare di come ci presentano le cose*

Se poi ci sono delle persone, come senza dubbio ce ne saranno d'avanzo, che non sono persuase di queste ultime affermazioni da quanto è stato detto fin qui, si rivolge loro una richiesta molto meno impegnativa. Basta che comincino solo a diffidare in qualche modo dei loro sensi e, se non riescono a rifiutare radicalmente i loro dati come falsi e ingannevoli, sono invitate soltanto a dubitare seriamente che questi dati siano interamente veri.

E davvero mi pare che abbiamo parlato quanto basta per destare almeno qualche scrupolo nello spirito di persone ragionevoli e quindi per stimolarle a servirsi della loro libertà diversamente da quel che hanno fatto finora. Infatti, se possono cominciare ad aver qualche dubbio sulla verità dei dati dei loro sensi, troveranno anche più facile astenersi dal consentire evitando così di cadere negli errori in cui sono cadute fin qui; specie se si ricordano della norma che si trova all'inizio di questo trattato: *che non si deve mai accordare pieno consenso se non a cose che si presentano con totale evidenza e a cui non si può rifiutare di consentire senza riconoscere con certezza assoluta che non accettandole si farebbe cattivo uso della propria libertà*.

III. *Saper dubitare correttamente non è cosa di poco conto*

Del resto non s'immagini di aver fatto un piccolo progresso se si è solo imparato a dubitare. Saper dubitare con intelligenza e ragione non è tanto poco come si pensa. Perché, qui dobbiamo dirlo, c'è una gran differenza tra dubbio e dubbio. Si dubita per collera e per brutalità; per accecamento e per malizia; e infine per fantasia, perché si vuol dubitare. Ma si dubita anche per prudenza e per mancanza di fiducia, per saggezza e intelligente penetrazione. Gli accademici e gli atei dubitano alla prima maniera; i veri filosofi dubitano nel secondo senso. Il primo è un dubbio tenebroso, che non guida verso la luce, ma sempre ne allontana. Il se-

condo dubbio nasce dalla luce e, in qualche modo, aiuta a sua volta a far luce.

Coloro che dubitano solo alla prima maniera non capiscono cosa voglia dire dubitare con intelligenza. Ridono del fatto che Descartes, nella prima delle sue *Meditazioni metafisiche*, insegni a dubitare, perché ritengono che si possa dubitare solo per fantasia e che ci sia solo da dire, in generale, che la nostra natura è debole; che il nostro spirito è in balia della cecità; che bisogna aver gran cura di liberarsi dai pregiudizi, e altre cose simili. Pensano che questo basti per non lasciarsi più soverchiare dal fascino dei sensi, per non ingannarsi più affatto. Non basta dire che lo spirito è debole: bisogna fargli sentire le sue debolezze. Non basta dire che è soggetto all'errore: bisogna svelargli in che consistono i suoi errori. Crediamo di aver cominciato a farlo in questo primo libro, spiegando la natura e gli errori dei nostri sensi; continueremo a svolgere il nostro medesimo disegno spiegando nel secondo la natura e gli errori della nostra immaginazione.

Libro secondo
L'immaginazione

Parte prima

CAPITOLO PRIMO

Nel libro precedente abbiamo trattato dei sensi. Abbiamo cercato di spiegarne la natura e di mostrare con precisione l'uso che dobbiamo farne. Abbiamo scoperto gli errori più importanti e più diffusi in cui ci fanno precipitare e abbiamo cercato di limitare il loro potere in modo tale che, se vengono sempre contenuti entro i limiti da noi prescritti, si deve sperare di ricavarne molto senza averne nulla da temere. In questo secondo libro tratteremo dell'immaginazione: ci siamo costretti dall'ordine naturale; infatti, tra i sensi e l'immaginazione vi è un rapporto così stretto che non dobbiamo separarli. In seguito si vedrà anche come queste due facoltà differiscano tra di loro solo nell'ambito del più e del meno.

Ecco l'ordine che seguiamo in questo trattato. È diviso in tre parti. Nella prima spieghiamo le cause fisiche del disordine e degli errori dell'immaginazione. Nella seconda facciamo qualche applicazione di tali cause agli errori più generali dell'immaginazione e parliamo anche delle cause che si possono chiamare morali di questi errori. Nella terza parliamo della comunicazione contagiosa delle forti immaginazioni.

Se le cose contenute in questo trattato non sono, per la maggior parte, così originali come quelle che si sono già dette spiegando gli errori dei sensi, non saranno tuttavia meno utili. Le persone illuminate si rendono conto abbastanza degli errori e anche delle cause degli errori di cui tratto; ma sono pochissime le persone che vi dedicano attenzione sufficiente. Non pretendo di istruire tutti; istruisco gl'ignoranti; gli altri mi limito a metterli sull'avviso, o piuttosto cerco qui d'istruire e di mettere sull'avviso me stesso.

I. *Idea generale dell'immaginazione*

Abbiamo detto nel primo libro che gli organi dei nostri sensi si componevano di piccoli filamenti che da un lato vanno a finire nelle parti esterne del corpo e nella pelle, dall'altro terminano verso il centro del cervello. Ora questi piccoli filamenti possono essere mossi in due modi: o partendo dalle estremità che terminano nel cervello o da quelle che terminano all'esterno. Non potendo la loro vibrazione comunicarsi al cervello senza che l'anima scorga qualcosa, se la vibrazione parte dall'impressione che gli oggetti fanno sulla superficie esterna dei filamenti dei nostri nervi e si comunica al cervello, allora l'anima sente e giudica[1] che ciò che sente si trovi all'esterno, ossia percepisce un oggetto come presente. Ma se ci sono solo i filamenti interni a subire una leggera scossa per via del corso degli spiriti animali o di qualche altro fatto, l'anima immagina e giudica che ciò che immagina non sia all'esterno, ma all'interno del cervello, scorge cioè un oggetto come fosse assente. Ecco la differenza tra sentire e immaginare.

Ma va messo in rilievo che le fibre del cervello sono molto più agitate dall'impressione degli oggetti che dal corso degli spiriti e per questa ragione l'anima è molto più colpita dagli oggetti esterni che giudica presenti e capaci di farle sentire piacere o dolore che non dal corso degli spiriti animali. Talvolta, tuttavia, accade nelle persone i cui spiriti animali sono fortemente agitati dal digiuno, dalla veglia, da una febbre ardente, o da qualche passione

[1] Mediante un giudizio naturale di cui ho parlato in più luoghi del libro precedente.

violenta, che questi spiriti muovano le fibre interne del loro cervello con la stessa forza degli oggetti esterni; dimodoché queste persone sentono ciò che dovrebbero solo immaginare e credono di avere davanti ai loro occhi oggetti che sono soltanto nella loro immaginazione. Ciò dimostra efficacemente che, riguardo a quanto accade nel corpo, i sensi e l'immaginazione differiscono solo nella direzione del più e del meno, come ho affermato prima.

Ma, per dare un'idea più distinta e più particolare dell'immaginazione, bisogna sapere che ad ogni mutamento che si verifica nella parte del cervello dove terminano i nervi, si verifica anche un mutamento nell'anima; ossia, come già abbiamo spiegato, se in questa parte del cervello si verifica qualche movimento degli spiriti che cambi un poco l'ordine delle sue fibre, accade che anche l'anima abbia qualche nuova percezione; necessariamente essa sente o immagina qualcosa di nuovo; e l'anima non può mai sentire o immaginare nulla di nuovo senza che vi sia un mutamento nelle fibre di questa medesima parte del cervello.

Dimodoché la facoltà d'immaginare o immaginazione consiste solo nel potere che ha l'anima di formarsi delle immagini degli oggetti producendo un mutamento nelle fibre di questa parte del cervello che si può chiamare parte *principale*, perché risponde a tutte le parti del nostro corpo ed è il luogo in cui la nostra anima, se è lecito dire così, immediatamente risiede.

II. *Due facoltà dell'immaginazione, attiva l'una, passiva l'altra*

Di qui si vede chiaramente che questo potere dell'anima di formare delle immagini racchiude due facoltà: l'una che dipende dall'anima stessa, l'altra che dipende dal corpo. La prima è l'azione e il comando della volontà. La seconda è l'obbedienza al suo comando da parte degli spiriti animali che disegnano le immagini e delle fibre del cervello su cui le immagini devono essere impresse. In questa opera le due cose sono chiamate indifferentemente l'una e l'altra col nome d'*immaginazione* senza distinguerle coi termini *attiva* e *passiva* con cui si potrebbero indicare; perché il senso della cosa di cui si parla mette in sufficiente rilievo di quale delle due s'intende parlare, se dell'*immaginazione attiva* dell'anima o dell'*immaginazione passiva* del corpo.

Ancora non determiniamo in particolare qual è questa parte *principale* di cui ho detto prima. Anzitutto perché lo credo piuttosto inutile. In secondo luogo perché si tratta di cosa molto dubbia. E finalmente perché, non potendone convincere gli altri, in quanto si tratta di un fatto impossibile da provarsi qui, quando anche si fosse sicurissimi di ciò che è questa parte principale, crediamo che sarebbe meglio non dirne nulla.

Pertanto, che, secondo l'opinione di Willis[2], il senso comune risieda nei due piccoli corpi che egli chiama *corpora striata*; che le sinuosità del cervello conservino le specie della memoria e che il corpo *calloso* sia la sede dell'immaginazione; che la nostra anima eserciti le sue principali funzioni nella *pia madre* che ravvolge la sostanza del cervello, come pensa Fernel[3], oppure nella ghiandola *pineale*[4] di Descartes, o infine in qualche altra parte finora sconosciuta, poco c'importa. Basta che una parte principale ci sia; questo, anzi, è assolutamente necessario, come pure che mantenga la sua validità ciò che vi ha di essenziale nel sistema di Descartes. Bisogna infatti notare che, qualora si fosse ingannato, come è molto probabile, quando ha assicurato che l'anima è immediatamente unita alla *ghiandola pineale*, ciò non potrebbe infirmare il fondo del suo sistema, da cui si ricaverà sempre tutta l'utilità che ci si può aspettare dal vero per progredire nella conoscenza dell'uomo.

III. *Causa generale dei mutamenti che avvengono nell'immaginazione e fondamento di questo secondo libro*

Poiché, dunque, l'immaginazione consiste solo nella forza che ha l'anima di formarsi delle immagini degli oggetti imprimendole, per così dire, nelle fibre del suo cervello, più le tracce degli spiri-

[2] [Thomas Willis (1621-1675), anatomista e fisiologo inglese, fece parte della cerchia dei filosofi che fondarono la Royal Society.]

[3] [Jean-François Fernel (1497-1558), medico e matematico francese, si occupò anche di astronomia.]

[4] [Vedi *Passioni*, 31-32, e *Traité de l'homme*, AT, XI, 129, 170 sgg. e, in particolare, 180, dove alla ghiandola non si dà un nome: in tre lettere del 1640 a Mersenne (AT, III, 19, 47-49, 123) la chiama *conarium*. Il termine *pineale*, che sta a indicare la sua forma, è consacrato dalla tradizione. Nella *Diottrica* (*Disc.* IV; AT, VI, 109) e nei *Princìpi* (IV, 189 e 196) Cartesio non parla della ghiandola, ma localizza l'anima nel cervello.]

ti animali che sono i tratti di queste immagini saranno grandi e distinti più l'anima immaginerà fortemente e distintamente questi oggetti. Ora, come la larghezza, la profondità e la chiarezza dei tratti d'un'incisione dipendono dalla forza con cui opera il bulino e dalla docilità con cui il rame risponde, così la profondità e la chiarezza delle tracce dell'immaginazione dipendono dalla forza degli spiriti animali e dalla costituzione delle fibre del cervello, e la gran differenza che notiamo tra le menti degli uomini dipende quasi esclusivamente dalla varietà che si trova in queste due cose.

Perché è abbastanza facile render ragione di tutti i differenti caratteri che si trovano nelle menti umane. Da un lato con l'abbondanza e la penuria; l'agitazione e la lentezza; la grandezza e la piccolezza degli spiriti animali; d'altro lato con la delicatezza e la grossolanità; l'umidità e la secchezza; la prontezza e la difficoltà a piegarsi delle fibre del cervello; e infine col rapporto che gli spiriti animali possono avere con queste fibre. E sarebbe molto opportuno che, per cominciare, ognuno cercasse di immaginare tutte le diverse combinazioni di queste cose e le applicasse egli stesso a tutte le differenze notate fra gl'ingegni, perché è sempre più utile, e anche più gradevole fare uso della propria mente e abituarla così a scoprire da sé la verità che non lasciarla corrompere nell'ozio, applicandola solo a cose ben digerite e completamente svolte. Oltre che vi sono nella varietà degli spiriti umani aspetti così delicati e sottili che talvolta possiamo bene scoprirli e sentirli noi, ma non rappresentarli o farli sentire ad altri.

Ma al fine di spiegare per quanto è possibile tutte queste differenze che si trovano fra le menti e perché ciascuno noti più facilmente nella propria la causa di tutti i mutamenti che vi avverte in momenti diversi, sembra opportuno esaminare in generale le cause dei mutamenti che si verificano negli spiriti animali e nelle fibre del cervello; perché così si scopriranno tutti quelli che si riscontrano nell'immaginazione.

L'uomo non si mantiene a lungo simile a se stesso; tutti hanno nel proprio intimo sufficienti prove della sua incostanza; si giudica la stessa cosa ora in un modo ora in un altro: in una parola, la vita dell'uomo si risolve nella circolazione del sangue e in un'altra circolazione, di pensieri e di desideri; e sembra che non si possa impiegare il proprio tempo meglio che a cercare le cause di tali mutamenti che si verificano in noi, imparando così a conoscere noi stessi.

CAPITOLO SECONDO

I. Gli spiriti animali e i mutamenti a cui vanno generalmente soggetti – II. Il chilo va al cuore determinandovi dei mutamenti negli spiriti – III. Altrettanto fa il vino

[I.] Tutti sono più o meno d'accordo nel ritenere che gli spiriti animali altro non siano se non le parti più sottili e agitate del sangue, che si assottiglia e si agita soprattutto per la fermentazione e il moto violento dei muscoli di cui si compone il cuore; che questi spiriti attraverso le arterie siano condotti col resto del sangue fino al cervello; e che là ne siano separati per opera di parti destinate a un tale scopo; su queste non si è ancora d'accordo.

Bisogna concluderne che, se il sangue è molto sottile, ci saranno molti spiriti animali; se è grosso, ce ne saranno pochi; se il sangue si compone di parti molto facili ad arroventarsi nel cuore ed altrove, o molto adatte al movimento, gli spiriti localizzati nel cervello ne saranno oltremodo scaldati o agitati; se al contrario il sangue non fermenta abbastanza, gli spiriti animali languiranno, senza azione e senza forza; infine, a seconda della consistenza delle parti del sangue, gli spiriti animali saranno più o meno consistenti, e avranno quindi più o meno forza nel loro movimento. Ma bisogna spiegare più diffusamente tutto ciò, adducendo esempi ed esperimenti indiscutibili per farne riconoscere in modo più evidente la verità.

II. *Il chilo va al cuore determinandovi dei mutamenti negli spiriti*

L'autorità degli antichi non si è limitata ad accecare lo spirito di taluni, si può addirittura affermare che ha chiuso i loro occhi. Infatti ci sono ancora alcuni così rispettosi, o forse così ostinati, nei riguardi delle vecchie opinioni, da non voler vedere cose che, se appena si degnassero di aprire gli occhi, non potrebbero più negare. Si vedono quotidianamente persone abbastanza stimate per le loro letture e per i loro studi che scrivono libri e tengono pubbliche conferenze contro le esperienze visibili e sensibili della circolazione del sangue, del peso, della forza elastica dell'aria, e altre simili[5]. La scoperta fatta da Pecquet[6] ai giorni nostri, di cui si

[5] [Esperienze di Harvey, Torricelli, Pascal, Boyle.]

[6] [Jean Pecquet (1622?-1674), medico e anatomista francese, a cui si devo-

ha bisogno qui, rientra nel numero di quelle che sono sfortunate solo per il fatto di non nascere già decrepite e, per così dire, con una barba veneranda. Tuttavia non mancheremo di servircene senza timore che la gente assennata ci trovi a ridire.

Secondo tale scoperta è assodato che il chilo non comincia con l'andare dai visceri al fegato attraverso le vene mesenteriche come credevano gli antichi, ma passa dalle budella nelle vene lattee e quindi in certi serbatoi dove vanno a finire tutte; di là sale attraverso il *canale toracico* lungo le vertebre del dorso e va a mescolarsi col sangue nella vena *ascellare*, che penetra nel tronco superiore della vena cava; e così, mescolato col sangue, va a sfociare nel cuore.

Da questa esperienza dobbiamo concludere che il sangue mescolato col chilo, essendo molto diverso da un altro sangue, che già avesse circolato più volte attraverso il cuore, gli spiriti animali, che altro non sono se non le sue parti più sottili, devono essere anche molto diversi nelle persone digiune da come sono in altre persone che abbiano mangiato da poco. Inoltre, poiché i cibi e le bevande di cui si fa uso sono infinitamente vari e quelli che se ne servono hanno corpi diversamente disposti, due persone che hanno finito di pranzare e che si alzano dalla stessa tavola devono provare nella loro facoltà immaginativa una tale varietà di mutamenti da non potersi descrivere.

È vero che chi gode di una perfetta salute ha una digestione così completa che il chilo, penetrando nel cuore, e di là nel cervello è altrettanto adatto a formare degli spiriti quanto il sangue comune. Dimodoché i suoi spiriti animali, e quindi la sua facoltà d'immaginare, non subiscono quasi nessun mutamento per opera sua. Ma i vecchi e i malati dopo i pasti risentono in se stessi di gran mutamenti. Quasi tutti si assopiscono, o per lo meno la loro immaginazione diviene molto debole e non ha più né vivacità né prontezza. Non concepiscono più nulla distintamente; non possono applicarsi ad alcunché; in una parola, sono affatto diversi da com'erano prima.

no importanti studi sul dotto chilifero, stabilì che i vasi chiliferi, anziché mettere capo al fegato, secondo la teoria galenica, sboccano tra la seconda e la terza vertebra lombare in una sorta di ampolla detta appunto cisterna o serbatoio di Pecquet.]

III. *Altrettanto fa il vino*

Ma perché anche i più sani e robusti abbiano delle prove evidenti di ciò che abbiamo detto, non hanno che da riflettere su quanto è accaduto loro quando hanno bevuto molto più vino del solito, oppure a ciò che sicuramente accadrà loro bevendo solo vino ad un pasto e solo acqua ad un altro. Infatti, sicuramente, se non sono affatto stupidi, o se il loro corpo non ha una costituzione proprio eccezionale, proveranno subito un senso di allegria, o un pochino di sonnolenza, o qualcos'altro del genere.

Il vino è così spiritoso che si tratta di spiriti animali quasi del tutto formati; ma sono spiriti libertini, che non si sottomettono di buon grado agli ordini della volontà per via, pare, della loro facilità a lasciarsi muovere. Quindi, anche negli uomini più forti e vigorosi, il vino determina maggiori mutamenti nell'immaginazione e in tutte le parti del corpo che non i cibi e le altre bevande. Per dirla con Plauto[7], taglia le gambe e cagiona parecchi effetti mentali che non sono così favorevoli come descrive Orazio in questi versi: «Cosa mai non ottiene l'ebbrezza? svela i segreti, trasforma in certezza le speranze, spinge a combattere disarmati, allevia l'animo dal peso delle sue ansie, ammaestra nelle arti. Stimolato dai calici ricolmi chi non diventa eloquente? chi, nella morsa della povertà, non si sente un signore?» [*Ep.*, I, 5, 16-20].

Sarebbe abbastanza facile trovare ragioni molto verosimili dei principali effetti che la mescolanza del chilo col sangue determina negli spiriti animali e poi nel cervello e nell'anima stessa: per esempio, perché il vino mette allegria; perché, quando se ne beve moderatamente, conferisce una certa vivacità allo spirito; perché, quando se ne abusa, a lungo andare abbrutisce; perché dopo mangiato si è colti da sonnolenza, e parecchie altre cose di cui, per lo più, si danno spiegazioni molto ridicole. Ma, a parte il fatto che qui non stiamo elaborando una dottrina fisica, bisognerebbe dare qualche idea dell'anatomia del cervello, o formulare qualche ipotesi, del tipo di quelle proposte da Descartes nel trattato su *L'uomo*; senza queste non è possibile spiegarsi. Ma infine, leggendo con attenzione il trattato di Descartes, si potrà forse trovare risposta adeguata a tutti questi problemi a causa delle vie che apre alla loro soluzione.

[7] «Il vino è avversario sleale» (Plaut., *Ps.*, 5, 1, 5-6).

CAPITOLO TERZO

Anche l'aria che si respira determina qualche mutamento negli spiriti

La seconda causa generale dei mutamenti che si verificano negli spiriti animali è l'aria che respiriamo. Infatti, benché in un primo tempo non causi delle impressioni così sensibili come il chilo, tuttavia, a lungo andare, provoca gli stessi effetti che i succhi dei cibi provocano in breve. Quest'aria entra dai rami della trachea in quelli dell'*arteria*[8] *venosa*; di qui si mescola fermentando col resto del sangue del cuore e a seconda della propria particolare disposizione e di quella del sangue determina grandissimi mutamenti negli spiriti animali e quindi nella facoltà d'immaginare.

So che taluni non credono che l'aria si mescoli col sangue nei polmoni e nel cuore perché non possono scoprire coi loro occhi nei rami della trachea e in quelli dell'arteria venosa i passaggi attraverso cui quest'aria s'infiltra. Ma l'azione della mente non deve fermarsi dove si fermano i sensi: lo spirito può penetrare ciò che per essi è impenetrabile e applicarsi a cose che per essi sono inaccessibili. Indubbiamente qualche parte del sangue dai rami della *vena arteriosa*[9] passa di continuo in quelli della trachea: lo provano a sufficienza l'odore e l'umidità dell'alito; tuttavia i passaggi che consentono una tale comunicazione sono impercettibili. Perché dunque le parti sottili dell'aria non potrebbero passare dai rami della trachea nell'arteria venosa anche se i passaggi attraverso cui avviene tale comunicazione non sono visibili? Infine dai pori impercettibili delle arterie e della pelle traspirano molti più umori di quanti non ne escano dagli altri passaggi del corpo, e nemmeno i più solidi tra i metalli hanno pori tanto angusti che non si trovino in natura corpi abbastanza piccoli per passarvi liberamente, perché altrimenti questi pori si chiuderebbero.

Le parti grossolane e ramificate dell'aria non possono, è vero, passare attraverso i comuni pori dei corpi; l'acqua stessa, anche se piuttosto grossolana, può insinuarsi per vie dove quest'aria è costretta a fermarsi. Ma qui non parliamo di queste parti più gros-

[8] È la vena del polmone.
[9] È l'arteria del polmone.

solane dell'aria; sono, pare, piuttosto inutili alla fermentazione. Parliamo solo delle più piccine, rigide, pungenti, con pochissime ramificazioni che possano farle fermare, perché sono, pare, le più adatte a far fermentare il sangue.

Potrei tuttavia assicurare sulla base della testimonianza di Sylvius[10] che anche l'aria più grossolana passa dalla trachea al cuore, poiché assicura di averla vista passare lui grazie all'abilità di Swammerdam[11]. Infatti è più ragionevole credere a un uomo che dice di aver visto anziché a un milione di altri che dicono cose campate in aria. Pertanto è certo che le parti più sottili dell'aria che respiriamo penetrano nel nostro cuore; che vi mantengono insieme al sangue e al chilo il calore che dà vita e movimento al nostro corpo; e che, secondo le loro diverse qualità, determinano grandi mutamenti nella fermentazione del sangue e negli spiriti animali.

Che questo è vero ci è confermato ogni giorno dai diversi umori e dai diversi caratteri delle persone di paesi diversi. I Guasconi, per esempio, hanno immaginazione molto più vivace dei Normanni. Quelli di Rouen e di Dieppe ed i Piccardi sono del tutto diversi tra loro; e anche molto di più differiscono da quelli della bassa Normandia, per quanto siano topograficamente abbastanza vicini gli uni agli altri. Ma differenze anche più singolari si riscontreranno considerando gli uomini che vivono in paesi più lontani, come un italiano rispetto a un fiammingo o a un olandese. Infine vi sono luoghi in ogni tempo famosi per la saggezza dei loro abitanti, come Teman e Atene; o per la stupidità dei medesimi, come Tebe, Abdera, e qualche altro[12].

«L'aria d'Atene è fine e perciò la popolazione è ritenuta più intelligente; l'aria di Tebe è greve» (Cic. *Fat.* [IV, 5]).

«Hai l'animo di un plebeo di Abdera» (Mart. [X, XXV, 4]).

«Avresti giurato che fosse nato sotto il greve cielo di Beozia» (Hor. [*Ep.*, II, 1, 144]).

[10] [François de Le Boë detto Franciscus Sylvius (1614-1672), medico olandese di origine francese, allievo di Van Helmont, esponente della iatrochimica.]

[11] [Jan Swammerdam (1637-1680), naturalista olandese, col sussidio del microscopio fece importanti ricerche soprattutto nel campo della entomologia. Sostenne la preformazione del germe.]

[12] «Non vi è forse più saggezza in Teman? (Jer., 49, 7)».

CAPITOLO QUARTO

I. Mutamento degli spiriti dovuto ai nervi che vanno al cuore e ai polmoni – II. Mutamento dovuto ai nervi che vanno al fegato, alla milza e ai visceri – III. Si tratta di fatti indipendenti dalla nostra volontà, ma che non possono verificarsi senza una provvidenza

La terza causa dei mutamenti che si verificano negli spiriti animali è fra tutte la più comune e quella che svolge un'attività più intensa, in quanto determina, mantiene e fortifica tutte le passioni. Per intenderla bene bisogna sapere che il quinto, il sesto e l'ottavo paio di nervi mandano la maggior parte dei loro rami al petto e al ventre dove svolgono funzioni molto utili per la conservazione del corpo, ma estremamente rischiose per l'anima; perché questi nervi, nella loro azione, non dipendono dalla volontà degli uomini, come quelli che servono a muovere le braccia, le gambe e le altre parti esterne del corpo, e agiscono sull'anima molto più di quanto l'anima non agisca su di essi.

I. *Mutamento degli spiriti dovuto ai nervi che vanno al cuore e ai polmoni*

Bisogna dunque sapere che parecchi rami dell'ottavo paio di nervi si immettono tra le fibre del più importante fra tutti i muscoli, cioè il cuore; circondano le sue aperture, le sue orecchiette, le sue arterie; si spandono anche nella sostanza del polmone e quindi, coi loro diversi movimenti, determinano mutamenti molto considerevoli nel sangue. Infatti i nervi che si estendono tra le fibre del cuore, facendolo talvolta dilatare e restringere con troppa forza e rapidità, spingono con eccezionale violenza una quantità di sangue verso la testa e verso tutte le parti esterne del corpo; talvolta, anche, questi medesimi nervi ottengono un effetto del tutto opposto. Quanto ai nervi che circondano le aperture del cuore, le sue orecchiette, le sue arterie, hanno press'a poco la stessa funzione delle valvole con cui i chimici regolano il calore dei loro forni e dei rubinetti di cui ci si serve nelle fontane per regolare il fluire delle acque. Infatti la funzione di questi nervi è di stringere e di slargare variamente le aperture del cuore; di sollecitare e di ritardare a questo modo l'entrata e l'uscita del sangue, aumentandone così e diminuendone il calore. Infine i nervi che si estendono nel polmone hanno anch'essi la me-

desima funzione: infatti, componendosi il polmone solo dei rami della trachea, della vena arteriosa e dell'arteria venosa intrecciati gli uni agli altri, è manifesto che i nervi sparsi nella sua sostanza impediscono con la loro contrazione che l'aria passi con sufficiente libertà dai rami della trachea e il sangue da quelli della vena arteriosa nell'arteria venosa per andare al cuore. Quindi questi nervi, a seconda della loro diversa agitazione, aumentano o diminuiscono ulteriormente il calore e il movimento del sangue.

In tutte le nostre passioni abbiamo esperienze molto evidenti dei diversi gradi di calore del nostro cuore. Ve lo sentiamo diminuire in modo manifesto e talvolta aumentare d'un tratto, e poiché, come è stato spiegato nel primo libro, giudichiamo erroneamente che le nostre sensazioni si trovino nelle parti del nostro corpo da cui hanno preso occasione per destarsi nella nostra anima, quasi tutti i filosofi hanno immaginato che il cuore fosse la sede principale delle passioni dell'anima; e addirittura, anche oggi, è questa l'opinione più diffusa.

Ora, poiché la facoltà d'immaginare subisce grandi mutamenti in conseguenza di quelli che si verificano negli spiriti animali e gli spiriti animali sono molto diversi secondo la diversa fermentazione o agitazione del sangue che si verifica nel cuore, è facile individuare la causa per cui le persone soggette alle passioni immaginano le cose in modo affatto diverso da coloro che le considerano a sangue freddo.

II. *Mutamento degli spiriti dovuto ai nervi che vanno al fegato, alla milza e agli altri visceri*

L'altra causa che contribuisce fortemente a diminuire ed aumentare queste eccezionali fermentazioni del sangue consiste nell'azione di parecchi altri rami dei nervi di cui abbiamo parlato or ora.

Tali rami si spargono nel *fegato*, che contiene la parte più sottile del sangue, chiamata comunemente bile; nella *milza* che contiene la parte più grossolana o malinconia; nel *pancreas* che contiene un succo acido molto adatto, pare, alla fermentazione; nello stomaco, negl'intestini e nelle altre parti che contengono il chilo; infine si spargono in tutti i punti che possono portare qualche contributo per variare la fermentazione o il movimento del san-

gue. Tutto, anche le arterie e le vene, è legato da questi nervi, come Willis ha scoperto del tronco inferiore della grande arteria che ne è legato vicino al cuore, dell'arteria *ascellare* del lato destro[13], della vena *emulgente*, e di qualche altra.

Quindi, consistendo la funzione dei nervi nell'agitare diversamente le parti a cui sono attaccati, è facile capire come, per esempio, il nervo che circonda il fegato possa, stringendolo, fare scorrere una gran quantità di bile nelle vene e nel canale della bile; questa, mescolatasi col sangue nelle vene e col chilo attraverso il canale della bile, entra nel cuore e vi genera un calore molto più vivo del solito. Perciò, quando si è agitati da certe passioni, il sangue ribolle nelle arterie e nelle vene; il calore ardente si spande per tutto il corpo; il fuoco sale alla testa e la testa si riempie di un gran numero di spiriti animali troppo vivi ed agitati che col loro corso impetuoso impediscono all'immaginazione di rappresentarsi altre cose oltre quelle di cui formano immagini nel cervello, ossia di pensare a oggetti diversi da quelli della passione dominante. Altrettanto dicasi dei nervolini che vanno alla milza o ad altre parti dov'è contenuta una materia più grossolana e meno suscettibile di calore e di movimento: determinano nell'immaginazione un forte indebolimento e un gran sopore facendo scorrere nel sangue una qualche materia grossolana difficile da mettersi in moto.

Quanto ai nervi che circondano le arterie e le vene, la loro funzione consiste nell'impedire il passaggio del sangue stringendole in modo da obbligarlo a scorrere dove trova il passaggio libero. Quindi, essendo la parte della grande arteria che fornisce sangue a tutte le parti situate sotto il cuore legata e stretta da questi nervi, il sangue deve necessariamente entrare nella testa in maggior copia producendo così mutamenti negli spiriti animali e quindi nell'immaginazione.

III. *Questi mutamenti avvengono indipendentemente dalla nostra volontà in base all'ordine di una provvidenza*

Ora, bisogna metter bene in rilievo che tutto ciò non si fa se non meccanicamente, voglio dire, che tutti i diversi movimenti di que-

[13] [Thomas Willis, citato (II, I, 1, § 2), dice l'arteria ascellare del lato sinistro, non del lato destro.]

sti nervi in tutte le passioni diverse non hanno luogo per un comando della volontà, ma si verificano al contrario senza i suoi ordini e persino in opposizione ai suoi ordini; dimodoché un corpo senz'anima, disposto come quello di un uomo sano, sarebbe capace di tutti i moti che accompagnano le nostre passioni. Quindi anche le bestie, quand'anche ammettiamo che siano semplici macchine, possono averne di analoghi.

Ciò deve farci ammirare la imperscrutabile saggezza di colui che ha ordinato così bene tutti questi meccanismi da far sì che un leggero movimento impresso in questo o quel modo da un oggetto al nervo ottico basti a produrre tanti diversi movimenti nel cuore, nelle altre parti interne del corpo e anche sul viso. Infatti si è scoperto da poco che il medesimo nervo che stende alcuni rami nel cuore e nelle altre parti interne con alcuni rami raggiunge anche gli occhi, la bocca, e altre parti del volto. Dimodoché non può insorgere all'interno nessuna passione che non si manifesti all'esterno perché non può esservi nei rami che vanno al cuore nessun movimento senza che qualche movimento giunga ai rami sparsi sul viso.

La corrispondenza e la simpatia che sussiste tra i nervi del viso e altri che rispondono ad altri punti del corpo che non si possono nominare è decisamente ancor più notevole e questa gran simpatia dipende, come nelle altre passioni, dal fatto che i piccoli nervi che vanno al viso altro non sono se non rami di quello che scende più in basso.

Quando si è colti da qualche passione violenta, se si ha cura di riflettere su ciò che si sente nei visceri e nelle altre parti del corpo dove i nervi s'insinuano, come pure ai mutamenti di espressione che l'accompagnano, e se si considera che tutte queste diverse agitazioni dei nostri nervi sono completamente involontarie, che anzi a volte si verificano nonostante tutta la resistenza opposta dalla nostra volontà, non si durerà molta fatica a lasciarsi persuadere dalla semplice esposizione che abbiamo fatto di tutti questi rapporti tra i nervi.

Ma, se si esaminano le ragioni ed il fine di tutte queste cose, ci si troveranno tanto ordine e tanta saggezza che un po' di seria attenzione sarà capace di convincere le persone più attaccate a Epicuro e a Lucrezio che a reggere il mondo c'è una provvidenza. Quando vedo un orologio ho motivo di concludere che c'è un'in-

telligenza poiché è impossibile che il caso abbia potuto produrre e mettere a punto tutte le sue rotelle. Come sarebbe dunque possibile che il caso e l'incontro degli atomi avessero la capacità di sistemare in tutti gli uomini e in tutti gli animali tanti meccanismi diversi con l'esattezza e la proporzione di cui ho detto; e che gli uomini e gli animali ne generassero degli altri del tutto simili a loro? Quindi è ridicolo pensare o dire come Lucrezio che il caso ha formato tutte le parti che compongono l'uomo; che gli occhi non sono stati fatti per vedere ma che ci si è messi a vedere perché si avevano gli occhi; e altrettanto dicasi per le altre parti del corpo. Ecco le sue parole: «Non credere che gli occhi siano stati fatti perché possiamo vedere, né che le gambe, dal polpaccio all'anca ben salde sui piedi, si articolino per consentirci di procedere a lunghi passi; non credere che le braccia dalla muscolatura vigorosa e le mani collocate da ambo i lati a guisa di acconci strumenti ci siano state date perché potessimo utilizzarle a fini vitali. Tutte le cose del genere s'intendono alla rovescia: perché niente nel nostro corpo è nato perché ce ne servissimo: è ciò che è nato nel corpo a generare la funzione» [Lucr., IV, 822-832].

Non bisogna forse esser mossi da una strana avversione per la provvidenza per accecarsi così volontariamente temendo di riconoscerla e per cercare di rendersi insensibili a prove tanto forti e convincenti come quelle che la natura ce ne offre? È vero che quando si comincia ad atteggiarsi a liberi pensatori, o piuttosto a empi, come facevano gli epicurei, ci si ritrova subito immersi nelle tenebre e non si scorgono più se non falsi lumi; si negano senza ritegno le cose più evidenti e si affermano orgogliosamente e in tono cattedratico le più false ed oscure.

Il poeta da me citato più sopra può servir come prova di questo accecamento dei liberi pensatori, perché sentenzia audacemente contro ogni apparenza di verità sulle questioni più difficili e oscure e pare non rendersi conto neanche delle idee più chiare ed evidenti. Se mi fermassi a citare dei brani di questo autore per giustificare quanto dico, cadrei in una troppo lunga e noiosa digressione. Se è concesso fare qualche riflessione che faccia soffermare per un momento la mente sulle verità essenziali, non è mai concesso fare digressioni che la distolgano per un apprezzabile lasso di tempo dal prestare attenzione al suo principale oggetto per volgerla a cose di scarsa importanza.

Abbiamo spiegato le cause generali, tanto esterne quanto interne che determinano mutamenti negli spiriti animali e quindi nella facoltà immaginativa. Si è mostrato come le cause esterne siano i cibi di cui ci si nutre e l'aria che si respira, mentre la causa interna consiste nell'agitazione involontaria di certi nervi. Altre cause generali non si conoscono; si assicura persino che non ce ne siano. Dimodoché, non dipendendo la facoltà d'immaginare, sotto il profilo corporeo, che da queste due cose, gli spiriti animali e la disposizione del cervello su cui essi agiscono, qui, per dare una qualche nozione circa la facoltà immaginativa, non resta più che esporre i diversi mutamenti che si possono verificare nella sostanza del cervello. Ma prima di esaminare tali mutamenti è opportuno spiegare i legami dei nostri pensieri con le tracce del cervello e il legame reciproco di tali tracce. Bisognerà pure dare qualche idea della memoria e delle abitudini, ossia della facilità che abbiamo di pensare a cose a cui abbiamo già pensato e di fare cose che abbiamo già fatto.

CAPITOLO QUINTO

I. Il legame delle idee dello spirito con le tracce del cervello – II. Legame reciproco che sussiste fra queste tracce – III. La memoria – IV. Le abitudini

Fra tutte le cose materiali non ve n'ha di più degna di essere osservata dagli uomini della struttura del loro corpo e della corrispondenza che sussiste fra tutte le parti che lo compongono; e fra tutte le cose spirituali nessuna è per loro più necessaria da conoscersi della loro anima e di tutti i rapporti che questa ha immancabilmente con Dio e naturalmente col corpo.

Non basta sentire o conoscere confusamente che le tracce del cervello sono legate le une alle altre e che sono seguite dal movimento degli spiriti animali; che le tracce risvegliate nel cervello risvegliano delle idee nella mente e che movimenti eccitati negli spiriti animali eccitano passioni nella volontà. Bisogna, per quanto si può, conoscere distintamente la causa di tutti questi diversi legami e soprattutto gli effetti che essi sono capaci di determinare.

Bisogna conoscerne la causa perché bisogna conoscere colui che solo è capace di agire in noi e di renderci felici o infelici; e bisogna conoscerne gli effetti perché dobbiamo conoscere noi stes-

si, per quanto ci è possibile, e gli altri uomini con cui dobbiamo vivere. Allora conosceremo i mezzi per comportarci e conservare noi stessi nello stato più felice e perfetto a cui si possa giungere secondo l'ordine della natura e le regole del Vangelo; e potremo vivere con gli altri uomini conoscendo esattamente i mezzi per servircene nelle nostre necessità e per aiutarli nei loro guai.

Non pretendo svolgere in questo capitolo un tema di tanto vasta portata. Neanche pretendo di esaurirlo completamente in tutta la presente opera. Sono tante le cose che ancora non so e che non ho speranza di poter conoscere a fondo; ce ne sono poi alcune che credo di sapere ma che non riesco a spiegare. Infatti non vi ha mente, per limitata che sia, che meditando, non possa scoprire più verità di quante ne potrebbe stabilire per deduzione l'uomo di mondo più eloquente.

I. *L'unione dell'anima col corpo*

Non si deve immaginare, con la maggior parte dei filosofi, che, quando si unisce al corpo, lo spirito diventi corpo e che, quando si unisce allo spirito, il corpo diventi spirito. L'anima non è diffusa in tutte le parti del corpo per dargli, come l'immaginazione si rappresenta, vita e movimento; e il corpo non diventa capace di sentire per via della sua unione con lo spirito, secondo la convinzione che sembrano fondare in noi i nostri sensi falsi e ingannatori. Ogni sostanza resta ciò che è e, come l'anima non è capace di estensione e di movimento, il corpo non è capace di sensibilità e d'inclinazioni. Il legame tra spirito e corpo che noi conosciamo si riduce a una corrispondenza naturale e reciproca dei pensieri dell'anima con le tracce del cervello, e delle emozioni dell'anima coi movimenti degli spiriti animali.

Quando l'anima riceve idee nuove nel cervello s'imprimono nuove tracce, e quando gli oggetti producono nuove tracce l'anima riceve idee nuove. Non che rifletta a tali tracce, poiché non ne ha cognizione alcuna; né che le tracce racchiudano le idee, poiché non hanno con esse il minimo rapporto; né, infine, che riceva le sue idee da tali tracce: come spiegheremo nel terzo libro, non è concepibile che lo spirito riceva qualcosa dal corpo e che, volgendosi verso il corpo, diventi più illuminato di quanto non sia, come pretendono

i filosofi. Essi vogliono che lo spirito prenda coscienza di tutte le cose mediante la *conversione* verso i fantasmi, o verso le tracce del cervello – *per conversionem ad phantasmata*; mentre tutto ciò si verifica in conseguenza delle leggi generali dell'unione dell'anima col corpo; anche questo spiegherò nel luogo che ho detto.

Allo stesso modo, quando l'anima vuole che il braccio si muova, il braccio si muove: pure essa non sa nemmeno cosa bisogna fare per muoverlo; quando gli spiriti animali sono agitati, l'anima prova emozione: pure non sa nemmeno che nel suo corpo ci sono degli spiriti animali.

Quando tratterò delle passioni, parlerò del legame fra le tracce del cervello e i movimenti degli spiriti e di quello tra le idee e le emozioni dell'anima, perché tutte le passioni ne dipendono. Qui devo limitarmi a parlare del legame tra le idee e le tracce e del legame delle tracce tra loro.

Le tre cause del legame tra le idee e le tracce

Ci sono tre cause molto importanti del legame tra le idee e le tracce. La prima, che le altre due presuppongono, è la *natura*, ossia la volontà costante ed immutabile del Creatore. Per esempio, c'è un legame naturale, indipendente dalla nostra volontà, fra le tracce prodotte da un albero o da una montagna che noi vediamo e le idee d'albero o di montagna; c'è un legame fra le tracce prodotte nel nostro cervello dal grido d'un uomo o di un animale che soffre e che sentiamo lamentarsi, dall'espressione di un uomo che ci minaccia o ci teme, e le idee di dolore, di forza, di debolezza, nonché i sentimenti di compassione, di timore, di coraggio che nascono in noi.

Questi legami naturali sono fra tutti i più forti; in genere sono simili in tutti gli uomini e sono assolutamente necessari alla conservazione della vita. Perciò non dipendono dalla nostra volontà. Infatti, se il legame delle idee coi suoni e con certi caratteri è debole e molto diverso da paese a paese, questo accade perché dipende dalla volontà debole e mutevole degli uomini, e la ragione per cui ne dipende è che non si tratta di un legame assolutamente necessario per vivere, ma necessario solo per vivere come uomini che devono riunirsi a formare tra loro una società ispirata a ragione.

La seconda causa del legame tra le idee e le tracce è l'*identità* del tempo[14]. Spesso infatti basta che abbiamo avuto certi pensieri nel momento in cui c'erano tracce nuove nel nostro cervello perché queste tracce non possano più prodursi senza che abbiamo di nuovo gli stessi pensieri. Se l'idea di Dio si è presentata al mio spirito nel medesimo tempo in cui il mio cervello è stato colpito dalla vista dei tre caratteri *iah* o dal suono della stessa parola, basterà che si risveglino le tracce prodotte da questi caratteri o dal loro suono perché io pensi a Dio; e non potrò pensare a Dio senza che nel mio cervello si producano confuse tracce dei caratteri o dei suoni che avranno accompagnato i miei eventuali pensieri su Dio; infatti, non essendo mai il cervello privo di tracce, ha sempre quelle che, in qualche modo, si trovano in rapporto con ciò che noi pensiamo, anche se spesso tali tracce sono molto imperfette e molto confuse.

La terza causa del legame tra le idee e le tracce, che sempre presuppone le altre due, è la *volontà* degli uomini. Questa volontà è necessaria perché il legame tra le idee e le tracce sia regolato e adattato in vista dell'uso. Infatti, se gli uomini non avessero un'inclinazione naturale ad accordarsi tra di loro per associare le loro idee a dei segni sensibili, non solo questo legame delle idee sarebbe interamente inutile per la società, ma sarebbe anche molto irregolare e molto imperfetto.

In primo luogo perché le idee si legano saldamente con le tracce solo quando, essendo gli spiriti agitati, rendono tali tracce profonde e durevoli. Dimodoché, essendo gli spiriti agitati soltanto dalle passioni, se gli uomini non avessero passione alcuna per comunicare i loro sentimenti e penetrare quelli degli altri, com'è evidente, il preciso legame tra le loro idee e certe tracce sarebbe ben debole; infatti si adattano a questi legami precisi e regolari soltanto per comunicarsi i loro pensieri.

In secondo luogo, essendo il ripetersi dell'incontro delle medesime idee con le medesime tracce necessario per formare un legame suscettibile di durare a lungo – poiché un primo incontro, se non è accompagnato da un violento moto degli spiriti animali, non può generare forti legami – è manifesto che, se gli uomini non volessero accordarsi, l'eventuale incontro delle medesime idee e

[14] [Descartes, *Traité de l'Homme*, AT, XI, 179, e *Passioni*, 50, 107, 136.]

delle medesime tracce sarebbe il più strano caso del mondo. Quindi la volontà degli uomini è necessaria per regolare il legame delle medesime idee con le medesime tracce, anche se questa volontà d'accordo più che un effetto della loro scelta e della loro ragione, è un'impronta dell'Autore della natura che ci ha creati tutti gli uni per gli altri e con una fortissima inclinazione a unirci per mezzo dello spirito come siamo uniti per mezzo del corpo.

Qui bisogna ben rilevare come il legame tra le idee che ci rappresentano cose spirituali da noi distinte e le tracce del nostro cervello non sia e non possa essere naturale; quindi esso è, o può essere, diverso in tutti gli uomini poiché non ha altra causa se non la loro volontà e l'identità di tempo di cui ho parlato prima. Al contrario il legame delle idee di tutte le cose materiali con certe tracce particolari è naturale e di conseguenza ci sono delle tracce che risvegliano la medesima idea in tutti gli uomini. Per esempio, non si può dubitare che tutti gli uomini abbiano l'idea di un quadrato alla vista di un quadrato, perché questo legame è naturale. Ma non tutti hanno l'idea di un quadrato quando sentono pronunciare questa parola *quadrato*, in quanto questo legame è del tutto volontario. Lo stesso dobbiamo pensare di tutte le tracce che hanno un legame con le idee delle cose spirituali.

Ma, poiché le tracce che hanno un legame naturale con le idee colpiscono la mente portandola ad applicarsi e la rendono di conseguenza attenta, la maggior parte degli uomini hanno abbastanza facilità per capire e ricordare le verità sensibili e tangibili, cioè i rapporti che sussistono tra i corpi. E al contrario, poiché le tracce che non hanno altro legame con le idee oltre a quello che la volontà ci ha messo non colpiscono vivamente lo spirito, tutti gli uomini trovano abbastanza difficile capire, e ancora di più ricordare, le verità astratte, ossia i rapporti esistenti tra le cose che non cadono sotto l'immaginazione. Quando poi questi rapporti sono alquanto complessi sembrano assolutamente incomprensibili, soprattutto a chi non vi è abituato, in quanto non ha rafforzato con una costante meditazione il legame di tali idee astratte con le loro tracce. E, anche se gli altri le hanno perfettamente capite, in breve le dimentica, perché si tratta di un legame che non è quasi mai così forte come quelli naturali.

A tal segno è vero che tutta la difficoltà a capire e ricordare le cose spirituali ed astratte deriva dalla nostra difficoltà a rafforzare il le-

game delle loro idee con le tracce del nostro cervello che, quando si trova il verso di spiegare per mezzo dei rapporti tra cose materiali i rapporti esistenti tra cose spirituali, si rendono queste facilmente comprensibili; e s'imprimono nello spirito in modo tale che, non solo se ne resta fermamente persuasi, ma si ricordano anche molto agevolmente. L'idea generale dello spirito, come si ricava dal primo capitolo della presente opera, lo prova, forse, abbastanza bene.

Al contrario, quando si esprimono i rapporti tra cose materiali in modo che non vi sia legame necessario fra le idee di tali cose e le tracce delle loro espressioni, si dura molta fatica a capirle e si dimenticano facilmente.

Per esempio, coloro che cominciano lo studio dell'algebra o dell'analisi, solo con grande fatica possono capire le dimostrazioni algebriche, e, dopo averle capite, non le ricordano a lungo. Perché essendo, per esempio, i quadrati, i parallelogrammi, i cubi, i solidi, ecc. espressi con aa, ab, a^3b, abc, ecc., espressioni le cui tracce non hanno legami naturali con le loro idee, lo spirito non trova appiglio per fissarne in se stesso le idee ed esaminarne i rapporti.

Ma coloro che cominciano lo studio della geometria elementare concepiscono molto chiaramente e prontamente le brevi dimostrazioni che si sentono spiegare: basta che intendano con molta chiarezza i termini di cui ci si serve; infatti le idee di quadrato, di cerchio, ecc., sono naturalmente legate con le tracce delle figure che vedono davanti ai loro occhi. Spesso accade persino che la sola presentazione della figura di cui la dimostrazione si serve, valga a farla capire meglio dei discorsi che la svolgono. Poiché le parole, essendo legate alle idee solo per una convenzione arbitraria, non risvegliano queste idee con abbastanza prontezza e chiarezza da farne riconoscere agevolmente i rapporti; ed è questo, soprattutto, che rende difficile l'apprendimento delle scienze.

Per incidens, in base a quanto ho detto, ci si può render conto del fatto che quegli scrittori che per esprimere i loro sentimenti creano un gran numero di parole e di caratteri nuovi, fanno spesso un lavoro piuttosto inutile. Credono di rendersi comprensibili quando in effetti ottengono l'effetto opposto. Noi, dicono, stabiliamo per tutti i nostri termini e per tutti i nostri caratteri un significato preciso e gli altri devono trovarsi d'accordo. È vero: gli altri accettano l'accordo con un atto volontario, ma la loro natura recalcitra. Le loro idee non sono associate a questi termini nuo-

vi: la cosa richiede abitudine, e molta abitudine. Gli autori forse, quest'abitudine ce l'hanno, ma i lettori no. Quando si pretende di istruire la mente è necessario conoscerla perché bisogna seguire la natura e non irritarla o urtarla.

Non va tuttavia condannata la cura con cui i matematici definiscono i loro termini: è evidente che bisogna definirli per evitare gli equivoci. Ma, per quanto è possibile, bisogna servirsi di termini correnti o di termini il cui significato abituale non si scosti troppo da quello che si pretende d'introdurre; ed è una cosa di cui non sempre si tien conto in matematica.

Le mie parole neppure pretendono di condannare l'algebra, soprattutto come l'ha rimessa in vigore Descartes: perché, anche se la novità di alcune espressioni di questa scienza sulle prime affatica un poco la mente, si tratta di espressioni dove tanto scarsa è la varietà e la confusione – e lo spirito ne trae un vantaggio tanto più grande delle difficoltà incontrate – che non crediamo si possa scoprire una maniera di ragionare e di esprimere i propri ragionamenti che sia più conforme alla natura della mente e che possa farla avanzare di più nella scoperta delle verità sconosciute. Le espressioni di questa scienza non determinano fratture nelle capacità dello spirito; non aggravano la memoria; compendiano meravigliosamente tutte le nostre idee e tutti i nostri ragionamenti rendendoli anche in qualche modo evidenti con la pratica. La loro utilità, infine, è molto superiore a quella delle espressioni, che pure sono naturali, delle figure disegnate, triangoli, quadrati e simili, che non possono servire alla ricerca e all'esposizione delle verità alquanto riposte. Ma abbiamo parlato abbastanza del legame tra le idee e le tracce del cervello: è opportuno dire qualcosa sul legame delle tracce fra di loro e quindi del legame fra le idee che a queste tracce corrispondono.

II. *Il legame reciproco fra le tracce*

Questo legame consiste nel fatto che le tracce del cervello sono così ben collegate tra loro da non potersi più risvegliare senza tutte quelle che sono state impresse nel medesimo tempo. Se, per esempio, un uomo si trova presente a qualche pubblica cerimonia, se ne rileva tutte le circostanze e nota tutte le persone più importanti che vi assistono, il tempo, il luogo, il giorno e tutti i particolari, basterà

che ricordi il luogo, o anche un'altra circostanza più trascurabile della cerimonia per rappresentarsele tutte. Per questo, quando non ci ricordiamo del nome proprio di una cosa, ne diamo sufficiente indicazione servendoci di un nome che significa qualche circostanza relativa alla cosa stessa: per esempio, non potendo ricordare il nome proprio di una chiesa, possiamo servirci di un altro nome che indichi una cosa con cui quella chiesa ha qualche rapporto. Possiamo dire: «è quella chiesa dove c'era tanta folla; dove monsignor... predicava; dove andammo domenica». E non potendo ricordare il nome proprio di una persona, o essendo più opportuno indicarla in altro modo, si può designarla riferendosi a un viso butterato dal vaiolo, o a un uomo alto e prestante, o a un gobbetto, secondo come si è disposti nei suoi riguardi, anche se si ha torto quando ci si serve di termini dispregiativi.

Ora, il mutuo legame fra le tracce e quindi fra le idee non è solo il fondamento di tutte le figure retoriche, ma anche di un'infinità di altre cose di maggiore importanza nel campo della morale, della politica e, in genere, di tutte le scienze che hanno un qualche rapporto con l'uomo; di molte cose, quindi, che tratteremo in seguito.

La causa di questo legame di parecchie tracce è l'*identità* del tempo in cui esse si sono impresse nel cervello; basta infatti che parecchie tracce siano state prodotte contemporaneamente perché non possano più risvegliarsi se non tutte insieme; perché gli spiriti animali, trovando semiaperta la strada di tutte le tracce che si sono formate contemporaneamente, vi proseguono il loro cammino in quanto vi passano più facilmente che per gli altri luoghi del cervello. In ciò sta la causa della memoria e delle abitudini corporee che ci accomunano alle bestie.

Questi legami delle tracce non sempre sono uniti alle emozioni degli spiriti perché tutte le cose che vediamo non sempre ci sembrano buone o cattive. Tali legami possono anche mutare e spezzarsi perché, non essendo sempre necessari alla conservazione della vita, non devono sempre essere gli stessi.

Ma nel nostro cervello ci sono tracce legate naturalmente le une alle altre e anche con certe emozioni degli spiriti, in quanto ciò è necessario per la conservazione della vita; e il loro legame non può spezzarsi, o può spezzarsi solo con difficoltà, perché è bene che duri sempre allo stesso modo. Per esempio, la traccia di un grande strapiombo che vediamo al disotto di noi e da cui si cor-

re il pericolo di cadere, o la traccia di qualche corpo voluminoso che è sul punto di caderci addosso schiacciandoci, è naturalmente legata con quella che ci rappresenta la morte e con un'emozione degli spiriti che ci dispone alla fuga e al desiderio di fuggire. Questo legame non muta mai, perché è necessario che resti sempre uguale; esso consiste in una disposizione delle fibre del cervello che abbiamo fin dalla nascita.

Tutti i legami che non sono naturali si possono e si devono rompere perché le diverse circostanze di tempo e di luogo devono mutarli al fine di renderli utili alla conservazione della vita. Per esempio, è bene che le pernici fuggano dagli uomini muniti di fucile nei luoghi o nei tempi in cui si va a caccia di pernici; ma non è necessario che li fuggano in altri luoghi e in altri tempi. Quindi, per la conservazione di tutti gli animali è necessario che ci siano certi legami di tracce che si possano formare e distruggere facilmente; altri che solo difficilmente possano rompersi; altri infine che non si possano rompere mai.

È molto utile indagare con cura i diversi effetti che questi diversi legami sono capaci di produrre: si tratta infatti di effetti numerosissimi e importantissimi per la conoscenza dell'uomo.

III. *La memoria*

Per spiegare la *memoria* basta afferrar bene questa verità: che tutte le nostre diverse percezioni sono legate ai mutamenti che accadono nelle fibre della parte principale del cervello in cui l'anima più particolarmente risiede. Infatti, una volta supposto quest'unico principio, la natura della memoria è spiegata. Perché, come i rami di un albero, quando sono stati piegati per qualche tempo in un certo modo conservano una certa facilità a piegarsi di nuovo nella stessa maniera, così le fibre del cervello, quando hanno ricevuto certe impronte dal corso degli spiriti animali e dall'azione degli oggetti, serbano abbastanza a lungo una certa facilità ad assumere le medesime disposizioni. Ora, la memoria consiste solo in questa facilità, poiché si pensa alle stesse cose quando il cervello riceve le stesse impronte.

Poiché gli spiriti animali agiscono a volte più a volte meno fortemente sulla sostanza del cervello e gli oggetti sensibili determi-

nano impronte ben più rilevanti di quelle della semplice immaginazione, è facile, in base a questo, capire perché non ci si ricorda allo stesso modo di tutti gli oggetti percepiti. Perché, per esempio, ciò che si è visto più volte si presenta di solito all'anima con più chiarezza di ciò che si è visto appena una o due volte. Perché si ricordano con più chiarezza le cose viste di quelle che si sono semplicemente immaginate, e quindi, perché, per esempio, si conoscerà meglio la distribuzione delle vene nel fegato dopo averla vista una volta sola nella dissezione di questa parte anatomica, che dopo averne letto più volte la descrizione in un trattato d'anatomia, e simili.

Se si vuol riflettere su ciò che si è detto prima dell'immaginazione e su quel poco che si è detto or ora della memoria, e se ci si è liberati dal preconcetto che il nostro cervello sia troppo piccolo per serbare un numero molto rilevante di tracce e d'impronte si avrà la gioia di scoprire la causa di tutti quegli effetti sorprendenti della memoria di cui sant'Agostino parla con tanta ammirazione nel decimo libro delle *Confessioni*[15]. E non vogliamo dilungarci sulla spiegazione di queste cose perché riteniamo più opportuno che ciascuno se le spieghi da sé con uno sforzo della mente, in quanto le cose scoperte per questa via sono sempre più piacevoli e ci colpiscono di più di quelle che impariamo dagli altri.

IV. *Le abitudini*

Per spiegare le *abitudini* è necessario conoscere la maniera che presumibilmente l'anima tiene nel muovere le parti del corpo a cui si trova unita: ecco qui. Secondo ogni apparenza c'è sempre, in qualche luogo del cervello, qualunque sia, un numero piuttosto rilevante di spiriti animali molto agitati dal calore del cuore da cui sono usciti e molto pronti a fluire nei luoghi dove trovano aperto il passaggio. Tutti i nervi mettono capo al serbatoio di tali spiriti e l'anima ha il potere[16] di determinare il loro movimento e di guidarli attraverso i nervi a tutti i muscoli del corpo. Una volta che vi sono penetrati, questi spiriti li gonfiano e quindi li raccorciano. Così muovono le parti a cui i muscoli sono attaccati.

[15] [Vedi in particolare capp. 8-25; P.L. 32, 784-795.]
[16] Spiegherò altrove in che consiste questo potere [VI, II, 3, ed *Eclairc.* XV^{e}.]

Ci si persuaderà facilmente che l'anima muove il corpo nella maniera suesposta se si riflette al fatto che, dopo un lungo digiuno, si ha un bel voler imprimere certi movimenti al proprio corpo, non se ne può venire a capo, e si dura persino un po' di fatica a reggersi in piedi. Ma, se si trova modo di istillare nel proprio cuore qualcosa di molto alcolico, vino o altra bevanda del genere, si avverte subito che il corpo obbedisce con molta maggior facilità, e ci si muove in tutte le maniere che si desiderano. Infatti questa semplice esperienza mostra – mi pare – a sufficienza che l'anima non poteva imprimere movimento al suo corpo per deficienza di spiriti animali e che per mezzo loro ne ha riconquistato il dominio.

Ora, il gonfiarsi dei muscoli è così visibile e manifesto quando agitiamo le braccia e tutte le parti del nostro corpo, ed è così ragionevole ritenere che questi muscoli non possano gonfiarsi se non perché vi penetra qualche corpo, allo stesso modo di un pallone che non può ingrossare o gonfiarsi se non perché vi penetra aria o qualcos'altro, da sembrare al di là di ogni dubbio che gli spiriti animali siano spinti dal cervello attraverso i nervi fino ai muscoli per gonfiarli e produrvi tutti i movimenti che desideriamo. Perché un muscolo pieno è necessariamente più corto che se fosse vuoto; quindi tira e muove la parte a cui è attaccato, come si può vedere spiegato più diffusamente nelle *Passioni* e nell'*Uomo*[17] di Descartes. Tuttavia non offriamo questa spiegazione come perfettamente dimostrata in tutte le sue parti. Per renderla del tutto evidente mancano ancora parecchie cose che è quasi impossibile mettere in chiaro. Ma, ai nostri fini, è anche piuttosto inutile conoscerle perché questa spiegazione, vera o falsa che sia, è comunque utile per farci conoscere la natura delle abitudini; infatti, se l'anima non muove il corpo così, lo muove necessariamente in qualche altro modo abbastanza simile, tanto da poterne trarre le conseguenze che ne ricaviamo.

Ma per seguire la nostra spiegazione bisogna rilevare che gli spiriti non sempre trovano abbastanza aperti e liberi i passaggi attraverso cui devono procedere; e perciò abbiamo, per esempio, difficoltà a muovere le dita con la rapidità necessaria per suonare strumenti musicali, o a muovere i muscoli da cui dipende la pro-

[17] [*Passioni*, 11; *Traité de l'Homme*, AT, XI, 132-138.]

nuncia nel modo richiesto per pronunciare le parole di una lingua straniera; ma un po' alla volta, col loro continuo fluire, gli spiriti animali aprono e spianano i passaggi, dimodoché, col tempo, non vi trovano più resistenza. Ora, le *abitudini* consistono in questa facilità che hanno gli spiriti animali a passare attraverso le membra del nostro corpo.

Attenendosi a questa spiegazione è molto facile risolvere un'infinità di problemi relativi alle abitudini: per esempio, perché i bambini hanno maggior capacità di acquisire abitudini nuove che non le persone più anziane. Perché è tanto difficile perdere vecchie abitudini. Perché gli uomini, a forza di parlare, hanno acquistato una tale facilità a farlo, che pronunciano le loro parole in modo incredibilmente rapido e anche senza pensarci, come accade fin troppo spesso a coloro che dicono preghiere che da parecchi anni si sono abituati a ripetere. Tuttavia, per pronunziare una sola parola, bisogna muovere per un certo tempo e in un certo ordine parecchi muscoli contemporaneamente: quelli della lingua, delle labbra, della gola, del diaframma. Ma con un po' di riflessione si potrà trovare una risposta soddisfacente a queste domande e a parecchie altre, molto curiose e abbastanza utili: soffermarcisi non è necessario.

È manifesto da quanto ho detto che vi è uno stretto rapporto tra la *memoria* e le *abitudini*, e che in certo senso la memoria può passare per una specie d'abitudine. Infatti, come le abitudini corporee consistono nella facilità acquisita dagli spiriti a passare per certi luoghi del nostro corpo, così la memoria consiste nelle tracce che i medesimi spiriti hanno impresso nel cervello: sono queste la causa della nostra facilità a ricordarci delle cose. Dimodoché, se non ci fossero percezioni associate ai percorsi degli spiriti animali, né a queste tracce non ci sarebbe nessuna differenza tra la memoria e le altre abitudini[18]. E concepire che le bestie, ancorché prive di anima e del tutto incapaci di percezione, si ricordino alla loro maniera delle cose che si sono impresse nel loro cervello non è più difficile che concepirle capaci di acquisire nuove abitudini. Dopo ciò che ho detto delle abitudini non vedo difficoltà molto maggiori nell'immaginare come le membra del loro corpo

[18] Vedi *Eclaircissements* [VIII^e], *Sulla memoria e sulle abitudini mentali.*

acquistino un po' alla volta abitudini diverse, che non nel concepire come una macchina nuova non funzioni con la stessa facilità di quando è stata usata per qualche tempo.

CAPITOLO SESTO

I. Le fibre del cervello non sono soggette a mutamenti così rapidi come quelli degli spiriti – II. Tre diversi mutamenti nelle tre diverse età

I. *Le fibre del cervello non sono soggette a mutamenti così rapidi come quelli degli spiriti*

Tutte le parti dei corpi viventi sono in continuo movimento, le parti solide come le fluide, la carne come il sangue. Tra il movimento delle une e quello delle altre c'è una sola differenza: quello delle parti del sangue è visibile e percettibile, mentre quello delle fibre della nostra carne è completamente impercettibile. Tra gli spiriti animali e la sostanza cerebrale c'è dunque questa differenza: che gli spiriti animali sono molto agitati e fluidi, mentre la sostanza cerebrale possiede una certa solidità e consistenza. Dimodoché gli spiriti si suddividono in particelle e si disperdono in poche ore traspirando attraverso i pori dei vasi dove sono contenuti; e spesso, al posto loro, ne vengono altri che non hanno con essi la minima somiglianza. Ma le fibre del cervello non hanno la stessa facilità a disperdersi; non subiscono spesso mutamenti apprezzabili e tutta la loro sostanza può mutare solo dopo parecchi anni.

II. *Tre considerevoli mutamenti che si verificano nelle tre età diverse*

Le differenze più considerevoli che si riscontrano nel cervello del medesimo uomo nel corso di tutta la sua vita, si collocano nell'infanzia, nell'età matura, nella vecchiaia.

Nell'infanzia le fibre del cervello sono molli, flessibili e delicate. Con l'età diventano più secche, più dure, più forti. Ma nella vecchiaia diventano completamente rigide o solo con difficoltà obbediscono al corso degli spiriti animali; inoltre sono spesse e

miste talvolta ad umori superflui che il calore molto tenue dell'età non può più disperdere. Infatti, come vediamo che le fibre di cui si compone la carne s'induriscono col tempo, e che la carne di un perniciotto è fuori discussione più tenera di quella di una vecchia pernice, così le fibre del cervello di un bambino o di un giovane devono essere molto più molli e più delicate di quelle delle persone più in là con gli anni.

Si individuerà la ragione di tali cambiamenti considerando che queste fibre sono agitate di continuo dagli spiriti animali che fluiscono intorno ad esse in parecchie maniere diverse. Infatti, come i venti prosciugano la terra su cui soffiano, così gli spiriti animali, col loro continuo agitarsi, rendono un po' alla volta più secca, più compressa, più solida la maggior parte delle fibre del cervello umano, dimodoché le persone più anziane le devono avere quasi sempre più rigide delle persone più giovani. E quanto ai coetanei, gli ubriaconi che per parecchi anni hanno esagerato col vino o con simili bevande capaci di ubriacare, devono anche loro avere le fibre del cervello più dure e più rigide di chi si è privato di tali bevande nel corso di tutta la sua vita.

Ora, la diversità di costituzione del cervello nei bambini, negli uomini fatti e nei vecchi, è una causa molto rilevante delle differenze che si notano nella facoltà immaginativa di queste tre età di cui parleremo in seguito. Cominciamo con l'esaminare ciò che accade al cervello di un bambino quando è nel seno di sua madre.

CAPITOLO SETTIMO

I. Comunicazione che sussiste fra il cervello di una madre e quello del suo bambino – II. Comunicazione fra il nostro cervello e le altre parti del nostro corpo: essa ci porta all'imitazione e alla compassione – III. Spiegazione della generazione dei parti mostruosi e della propagazione delle specie – IV. Spiegazione di alcuni disordini mentali e di talune inclinazioni della volontà – V. La concupiscenza e il peccato originale – VI. Obbiezioni e risposte

È abbastanza evidente, mi pare, che noi siamo legati a tutte le cose e che abbiamo, con tutto ciò che ci sta intorno, dei rapporti naturali molto utili per la conservazione e per un'agevole sistemazione della nostra vita; ma non tutti questi rapporti sono uguali. Siamo ben più legati alla Francia che alla Cina, al Sole che a qual-

che stella, alla nostra propria casa che a quella dei nostri vicini. Ci sono legami invisibili che ci stringono molto di più agli uomini che alle bestie; ai parenti e agli amici che agli estranei; a quelli da cui dipendiamo per la conservazione del nostro essere che a coloro da cui non temiamo e non speriamo nulla.

La caratteristica più notevole di questa unione naturale tra noi e gli altri uomini sta nel fatto che essa è tanto più grande quanto più noi abbiamo bisogno di loro. I parenti e gli amici sono strettamente uniti tra loro: si può dire che abbiano in comune i loro dolori ed i loro guai come i loro piaceri e le loro gioie; perché tutte le passioni e tutti i sentimenti dei nostri amici si comunicano a noi attraverso l'impressione che ci viene dal loro modo di fare e dall'aria del loro viso. Ma poiché in senso assoluto possiamo vivere senza di loro l'unione naturale che sussiste tra loro e noi non è la più stretta che si possa verificare.

I. *Comunicazione che sussiste fra il cervello della madre e quello del suo bambino*

Nel seno delle loro madri i bambini, col corpo non ancora interamente formato e per se stessi in uno stato di debolezza e di necessità che non se ne può concepire uno maggiore, devono anche essere uniti con le madri nel modo più stretto che si possa immaginare. E per quanto la loro anima sia separata da quella della loro madre, dato che il loro corpo non è staccato dal suo, si deve pensare che abbiano i medesimi sentimenti e le medesime passioni, in una parola tutti quegli stessi pensieri che vengono suscitati nell'anima in occasione dei movimenti che si verificano nel corpo.

Quindi i bambini vedono ciò che le loro madri vedono, sentono le medesime grida, ricevono le stesse impressioni degli oggetti; e sono agitati dalle stesse passioni. Infatti, se l'espressione di un uomo agitato dalla passione penetra chi lo guarda imprimendo naturalmente in lui una passione simile a quella che lo agita, anche se quest'uomo non è particolarmente legato a chi lo osserva; si ha, mi sembra, ragione di supporre che le madri siano capaci d'imprimere nei loro bambini tutti gli stessi sentimenti da cui sono toccate, tutte le stesse passioni da cui sono agitate. Perché, infine, il corpo del bambino fa tutt'uno con quello della madre, il

sangue e gli spiriti sono comuni all'uno e all'altra; i sentimenti e le passioni sono conseguenze naturali dei movimenti degli spiriti e del sangue e questi movimenti si comunicano necessariamente dalla madre al bambino. Pertanto le passioni e i sentimenti e in genere tutti i pensieri di cui il corpo è occasione sono comuni alla madre e al bambino.

Queste cose mi sembrano fuori discussione per parecchie ragioni. Basta considerare il fatto che una madre molto impaurita alla vista di un gatto genera un bambino che è colto da spavento ogni volta che quest'animale gli si presenta per giungere alla facile conclusione che questo bambino deve aver visto con paura e con agitazione degli spiriti ciò che la madre vedeva quando lo portava nel suo seno, infatti la vista di un gatto che non gli fa nessun male determina ancora in lui effetti così curiosi. Tuttavia propongo tutto questo solo a titolo di ipotesi, che, a mio parere, risulterà dimostrata a sufficienza in seguito. Perché ogni ipotesi capace di risolvere tutte le difficoltà che si possono formulare deve essere accettata come un principio indiscutibile.

II. *Comunicazione fra il nostro cervello e le parti del nostro corpo: essa ci porta all'imitazione e alla compassione*

I legami invisibili mediante cui l'autore della natura unisce tutte le sue opere sono degni della saggezza di Dio e dell'ammirazione degli uomini; non vi è nulla di più sorprendente né, al tempo stesso, di più istruttivo: ma noi non ci pensiamo. Ci lasciamo guidare senza considerare né colui che ci guida né come ci guida; la natura ci resta nascosta come il suo Autore ed avvertiamo i movimenti che si verificano in noi senza considerarne le cause motrici. Tuttavia poche sono le cose che ci è più necessario conoscere; poiché la spiegazione di tutto ciò che ha rapporto con l'uomo dipende dalla loro conoscenza.

Nel nostro cervello vi sono certamente meccanismi che ci portano naturalmente all'imitazione, perché questo è necessario alla società civile. Non solo è necessario che i figli credano ai padri, i discepoli ai maestri, gl'inferiori ai superiori; bisogna anche che tutti gli uomini abbiano una certa disposizione ad assumere gli stessi modi e a fare le stesse cose di coloro con cui vogliono vive-

re. In quanto perché gli uomini si leghino è necessario che si rassomiglino, nel corpo e nello spirito. Qui sta il principio d'un'infinità di cose di cui parleremo in seguito. Ma per quel che abbiamo da dire nel presente capitolo si deve anche sapere che nel cervello vi sono delle naturali inclinazioni da cui siamo portati alla compassione come all'imitazione.

Bisogna dunque sapere che non solo gli spiriti animali affluiscono naturalmente alle parti del nostro corpo perché compiamo i medesimi atti e i medesimi movimenti che vediamo fare agli altri, ma anche perché riceviamo in qualche modo le loro ferite e dividiamo la loro infelicità. Infatti l'esperienza ci insegna che quando osserviamo molto attentamente qualcuno che viene rudemente percosso, o che ha qualche grossa piaga, gli spiriti affluiscono con forza alle parti del nostro corpo che corrispondono a quelle che vediamo colpire in un altro, a meno che non si dirotti altrove il loro corso sollecitando di proposito con una certa energia una parte diversa da quella che vediamo colpire, o che il loro corso naturale verso il cuore e i visceri, abitualmente collegato alle improvvise emozioni, non trascini o non muti quello di cui parliamo; o, infine, che non ottenga il medesimo effetto qualche eccezionale legame delle tracce del cervello e dei movimenti degli spiriti.

Un tale afflusso degli spiriti alle parti del nostro corpo corrispondenti a quelle che vediamo colpire negli altri è molto sensibile nelle persone delicate, provviste d'immaginazione viva e coi tessuti molto teneri e molto molli. Infatti molto spesso avvertono una sorta di fremito alle gambe se, per esempio, guardano con attenzione qualcuno che nelle gambe ha un'ulcera o che, sul momento, viene colpito. Ecco cosa, a eventuale conferma del mio punto di vista, mi scrive un amico: «Un uomo anziano, che abita in casa d'una mia sorella, era malato e una giovane che era lì a servizio reggeva la candela mentre gli salassavano il piede. Quando lo vide incidere col bisturi fu colta da una tale paura che per tre o quattro giorni di seguito avvertì, nel medesimo punto del piede, un dolore così vivo da essere obbligata a starsene a letto per tutto quel tempo». Pertanto, secondo la mia teoria, la ragione di questo accidente è che gli spiriti si diffondono con forza nelle parti del nostro corpo corrispondenti a quelle che vediamo colpite negli altri per sollecitare, tenendole più tese, una maggior sensibilità della nostra anima e perché l'anima stia attenta ad evitare i guai che vediamo accadere agli altri.

Da una siffatta simpatia nei corpi deriva la simpatia spirituale che ci spinge a confortare gli altri perché così confortiamo noi stessi. Infine essa trattiene la nostra malvagità e la nostra crudeltà, perché l'orrore del sangue, la paura della morte, in una parola l'impressione sensibile della compassione, spesso impedisce di massacrare le bestie anche alle persone più convinte che le bestie siano soltanto macchine: infatti la maggior parte degli uomini non può ucciderle senz'essere ferita dal contraccolpo dovuto alla pietà.

Qui va soprattutto sottolineato che la sensazione visiva della ferita ricevuta da una persona determina in chi vede un'altra ferita, tanto più grave quanto più accentuata è la sua debolezza e delicatezza; perché una tale sensazione visiva, per mezzo degli spiriti animali che spinge con forza nelle parti del corpo corrispondenti a quelle che si vedono ferire, dà luogo a un'impressione più grave nelle fibre di un corpo delicato che in quelle di un corpo forte e robusto.

Quindi gli uomini pieni di forza e di vigore non sono feriti dalla vista di un massacro e sono portati alla compassione non tanto perché la vista colpisce il loro corpo quanto perché urta la loro ragione. Costoro non hanno compassione per i criminali; sono inflessibili ed inesorabili. Ma le donne e i bambini soffrono parecchio quando vedono le ferite degli altri. Automaticamente provano una gran compassione per gl'infelici e non possono neppure veder picchiare o sentir gridare una bestia senza un certo intimo turbamento.

Quanto agl'infanti che sono ancora nel ventre della madre, essendo la delicatezza delle fibre della loro carne infinitamente più accentuata di quella delle donne e dei bambini, il flusso degli spiriti deve determinarvi mutamenti più notevoli, come si vedrà in seguito.

Chi lo desidera può continuare a considerare quanto ho detto come una semplice ipotesi, ma, se vuol capire chiaramente ciò che pretendo di spiegare nel presente capitolo, deve cercare di penetrarla a fondo. Infatti le due ipotesi che ho fatto in precedenza sono alla base di un'infinità di cose che di solito si ritengono molto difficili e riposte, cose che in effetti mi pare impossibile mettere in chiaro qualora si rifiutino queste supposizioni. Ecco qui degli esempi che potranno servire come chiarimento e persino come prova delle due ipotesi da me presentate più sopra.

III. *Spiegazione della generazione dei parti mostruosi e della propagazione della specie*

Sono circa sette o otto anni che agl'Incurabili si poteva vedere un giovanotto, mentecatto fin dalla nascita, il cui corpo presentava delle fratture nei medesimi punti dove vengono stroncati i criminali. Ha vissuto così quasi fino a vent'anni; lo hanno visto in parecchi; la fu regina madre, andando a visitare l'ospedale, ebbe curiosità di vederlo e anche di toccare le braccia e le gambe del giovane nei punti dov'erano spezzate.

Stando alla teoria da me proposta, la causa di questo funesto accidente fu che sua madre, sapendo che un criminale avrebbe avuto le membra stroncate andò ad assistere all'esecuzione della condanna. Tutti i colpi inferti all'infelice ebbero forti ripercussioni sull'immaginazione della madre e, per una specie di contraccolpo[19], sul cervello tenero e delicato del suo bambino. Le fibre del cervello della donna furono straordinariamente scosse, e forse spezzate in qualche punto dal flusso violento degli spiriti provocato dalla vista di una sì terribile azione, ma furono abbastanza solide da evitare una totale rovina. Al contrario, le fibre del cervello del bambino, non potendo resistere all'urto torrenziale degli spiriti, vennero meno del tutto e la devastazione fu abbastanza grave da fargli perdere il senno per sempre. Ecco la ragione per cui venne al mondo privo delle facoltà mentali. Per la stessa ragione presentava fratture nei medesimi punti del corpo del criminale di cui sua madre aveva visto eseguire la sentenza di morte.

Alla vista di una tale esecuzione, capace di spaventare tanto una donna, il corso violento degli spiriti animali della madre andò con forza dal cervello a tutti i punti del corpo che corrispondevano a quelli del criminale[20] e altrettanto accadde nel bambino. Ma poiché le ossa della madre erano capaci di resistere alla violenza di questi spiriti non ne furono lese. Forse addirittura la madre non avvertì il minimo dolore o il minimo fremito nelle braccia o nelle gambe mentre venivano spezzate al criminale. Ma il rapido corso degli spiriti ebbe la capacità di trascinare le parti molli e tenere delle ossa del bambino. Perché le ossa sono, nel corpo, le ultime

[19] Secondo la prima supposizione.
[20] Secondo la seconda supposizione.

parti che si formano, ed hanno pochissima consistenza nei bambini che ancora si trovano nel ventre materno. Va rilevato che se quella madre, stropicciandosi con forza, avesse convogliato il movimento degli spiriti verso altre parti del proprio corpo, il suo bambino non ne sarebbe uscito con le ossa rotte; ma, come ho detto prima, la parte corrispondente a quella verso cui la madre avesse convogliato gli spiriti, sarebbe risultata gravemente offesa.

Le ragioni di tale accidente valgono a spiegare, in genere, perché le donne che, durante la gravidanza, vedono persone segnate in determinate parti del viso trasmettono ai loro figli i medesimi segni, e nelle medesime parti del corpo: di qui si può concludere che a ragione si dice loro di stropicciarsi in qualche zona riposta del corpo quando vedono qualcosa che le stupisce e quando sono agitate da una passione violenta; così infatti si può ottenere che il segno resti su quelle parti segrete invece che sul viso dei loro bambini.

Troveremmo spesso esempi simili a quello che abbiamo riferito se i bambini potessero vivere dopo aver ricevuto sì gravi ferite, ma in genere si tratta di aborti. Si può infatti affermare che, quasi sempre, quando i bambini muoiono nel ventre di una madre non malata, la sola causa della loro disgrazia sta in uno spavento, in un desiderio ardente o in altra violenta passione delle loro madri. Eccone un altro esempio abbastanza originale.

Meno d'un anno fa una donna che troppo si era immersa nella contemplazione dell'immagine di san Pio di cui si celebrava la festa di canonizzazione partorì un bambino perfettamente somigliante a com'era rappresentato il santo. Aveva il viso d'un vecchio, per quanto può averlo un bambino senza la barba. Le sue braccia s'incrociavano sul petto, gli occhi si volgevano al cielo, e aveva la fronte bassissima, perché anche l'immagine del santo, levandosi verso la volta della chiesa a guardare il cielo, era quasi priva di fronte. Rovesciata sulle spalle aveva una specie di mitra, con parecchi segni rotondi dove le mitre sono coperte di pietre preziose. Questo bambino, infine, somigliava molto al quadro su cui la madre l'aveva formato con la forza dell'immaginazione. Si tratta d'una cosa che tutta Parigi ha potuto constatare come me perché il feto è stato conservato piuttosto a lungo nell'alcool di vino.

Quest'esempio ha un tratto particolare: che non fu la vista di un uomo vivo ed agitato da qualche passione a mettere in movimento gli spiriti ed il sangue della madre sì da produrre un effetto tanto

strano, ma solo la vista di un quadro: si trattò tuttavia di cosa che colpì molto fortemente i sensi e che si accompagnò a un grande turbamento degli spiriti, sia per la fervida contemplazione della madre, sia per l'agitazione che causava in lei il chiasso della festa.

Pertanto, poiché questa madre guardava con attenzione e turbamento degli spiriti il quadro, il bambino, stando alla prima ipotesi, lo guardava con la stessa attenzione e lo stesso turbamento. Stando poi alla seconda ipotesi, la madre, vivamente colpita, imitava il santo per lo meno nell'atteggiamento, perché, essendo il suo corpo pienamente formato e le fibre della sua carne abbastanza dure da resistere al corso degli spiriti, non poteva imitarlo e rendersi simile a lui in tutto e per tutto. Ma, essendo le fibre della carne del bambino estremamente molli, e quindi suscettibili di ogni specie di adattamenti, il rapido corso degli spiriti determinò nella sua carne tutto ciò che occorreva per renderlo del tutto somigliante all'immagine che vedeva; e l'imitazione a cui i bambini sono disposti più di tutti risultò quasi tanto perfetta quanto poteva esserlo. Senonché una tale imitazione, avendo dato al corpo di questo bambino una figura troppo fuori del comune, fu causa della sua morte.

Nei libri ci sono molti altri esempi della forza immaginativa delle madri, e la stranezza dei loro possibili aborti, talvolta, non ha limiti. Infatti non solo danno alla luce bambini deformi, ma anche frutti che hanno desiderato di mangiare; mele, pere, grappoli d'uva e simili. Per esempio, quando le madri immaginano e desiderano vivamente di mangiare delle pere, i bambini, se nel *feto* c'è l'anima, le immaginano e le desiderano con altrettanta forza, e (ci sia o non ci sia l'anima), spandendosi il corso degli spiriti eccitato dall'immagine del frutto desiderato in un corpicino molto suscettibile di mutar forma per via della sua mollezza, questi poveri bambini diventano simili alle cose che desiderano con troppo ardore. Le madri invece non ne subiscono danno perché il loro corpo non è tanto molle da assumere la figura delle cose immaginate: quindi non possono imitarle o rendersi del tutto simili ad esse.

Ora, non si deve immaginare che la corrispondenza che ho finito di esporre, e che talvolta determina turbamenti tanto gravi, sia in natura una cosa inutile o contraria all'ordine. All'opposto, pare sia molto utile alla propagazione del corpo umano o alla formazione del *feto* ed è assolutamente necessaria alla trasmissione

di certe disposizioni del cervello che devono essere diverse in tempi diversi e in paesi diversi; infatti, per esempio, è necessario che in certi paesi gli agnelli abbiano il cervello perfettamente disposto a fuggire dai lupi, perché si tratta di luoghi dove ce ne sono molti e perché sono molto pericolosi per gli agnelli.

È vero che una tale comunicazione del cervello della madre con quello del suo bambino ha talvolta delle brutte conseguenze, quando le madri si lasciano cogliere da qualche passione violenta. Mi pare tuttavia che senza questa comunicazione le donne e gli animali difficilmente potrebbero generare dei piccoli della medesima specie. Infatti, anche se si può dare qualche spiegazione della formazione del *feto* in genere, come ha tentato piuttosto felicemente Descartes, resta tuttavia difficilissimo spiegare senza questa comunicazione del cervello della madre con quello del bambino perché una cavalla non generi un bove, e una gallina un uovo dove sia contenuta una piccola pernice, o qualche uccello di una nuova specie; sono convinto che chi abbia riflettuto alla formazione del feto sarà del mio parere.

È vero che il punto di vista più ragionevole e più conforme all'esperienza su questa difficilissima questione della formazione del feto è che i bambini siano già quasi del tutto formati anche prima dell'atto mediante cui vengono concepiti; e che le madri si limitino a determinare la loro crescita normale nel periodo della gravidanza. Tuttavia una tale comunicazione degli spiriti animali e del cervello materno con gli spiriti e il cervello del bambino sembra anche cooperare a imprimere una regola a questa crescita e a fare in modo che le parti da cui essa è incrementata assumano press'a poco la stessa disposizione che hanno nel corpo della madre: a rendere cioè il bambino simile alla madre, ossia della sua stessa specie. Lo dimostrano a sufficienza i casi che si verificano quando la madre non tiene a freno la propria immaginazione e qualche passione violenta muta la naturale disposizione del suo cervello, perché allora, come abbiamo finito di spiegare, questa comunicazione muta la conformazione del corpo del bambino e le madri, talvolta, abortiscono dando alla luce *feti* che tanto più somigliano ai frutti desiderati quanto minore è la resistenza incontrata dagli spiriti nelle fibre del corpo infantile.

Non si nega tuttavia che Dio, anche senza la comunicazione di cui abbiamo detto, potesse disporre tutte le cose necessarie alla

propagazione della specie per infiniti secoli con tale esattezza e regolarità da far sì che le madri non abortissero mai e persino che avessero sempre bambini della stessa dimensione e con gli stessi colori: in una parola tali da esser confusi l'uno con l'altro; non dobbiamo infatti misurare la potenza divina col metro della nostra debole immaginazione, né conosciamo le ragioni cui ha potuto ispirarsi nella costruzione della sua opera.

Vediamo ogni giorno che, senza il sussidio di una tale comunicazione, le piante e gli alberi producono con sufficiente regolarità esemplari simili a loro, e che gli uccelli e molti altri animali non ne hanno bisogno per far crescere e uscire dal guscio altri piccoli quando covano uova di una specie diversa, come, per esempio, quando una gallina cova uova di pernice. Infatti, anche se si ha motivo di supporre che i semi e le uova contengano già le piante e gli uccelli che ne vengono fuori, e che forse i corpicini di questi uccelli debbano la loro conformazione alla comunicazione di cui si è detto, e le piante la loro ad altra comunicazione equivalente, qui si tratta, parrebbe, di tirare a indovinare. Ma quand'anche non si indovinasse, non si deve senz'altro giudicare delle cose che Dio può fare sulla base di quelle che ha fatto.

Tuttavia, considerando come le piante che rampollano direttamente da quella che le genera le somiglino tanto di più di quelle provenienti da un seme – i tulipani, per esempio, quando provengono da un bulbo sono di solito dello stesso colore della pianta da cui hanno origine, mentre quelli provenienti da semi ne differiscono quasi sempre parecchio – non si potrà mettere in dubbio che, se pure la comunicazione della pianta col suo frutto non è assolutamente necessaria perché questo appartenga alla sua medesima specie, è sempre necessaria perché il frutto le somigli perfettamente.

Quindi, se anche Dio ha previsto che una tale comunicazione tra il cervello della madre e quello del suo bambino avrebbe talvolta fatto morire dei *feti* e generato dei mostri per via dell'immaginazione sfrenata della madre, tuttavia, questa comunicazione è tanto mirabile, tanto necessaria, per le ragioni da me esposte prima – e parecchie altre ne potrei aggiungere ancora – che la consapevolezza dei suoi inconvenienti da parte di Dio, non deve avergli impedito di attuare il suo disegno. In un certo senso si può dire che Dio non aveva intenzione di creare dei mostri: mi sembra infatti evidente che se Dio creasse un solo animale non lo creerebbe mai mo-

struoso; ma, essendosi proposto di produrre un'opera mirabile coi mezzi più semplici, e di stabilire un legame fra tutte le sue creature, ha previsto certi effetti che necessariamente conseguirebbero all'ordine e alla natura delle cose, e ciò non l'ha distolto dal suo piano. Perché infine, se un mostro isolato è un'opera imperfetta, quando esso è unito al resto delle creature non rende il mondo imperfetto o indegno della saggezza del creatore se si paragona l'opera con la semplicità dei mezzi con cui è stata prodotta.

Abbiamo spiegato a sufficienza ciò che l'immaginazione di una madre può determinare nel corpo del suo bambino; esaminiamo ora il potere che ha sul suo spirito e vediamo così di scoprire alla loro origine le prime anomalie dello spirito e della volontà umana: è questo infatti, principalmente, il nostro proposito.

IV. *Spiegazione di alcuni disordini mentali e di talune inclinazioni distorte della volontà*

È certo che le tracce del cervello si accompagnano ai sentimenti e alle idee dell'anima e che le emozioni degli spiriti animali non si verificano nel corpo senza trovare rispondenza in moti dell'anima. Per dirla in breve, è certo che tutte le passioni e tutte le sensazioni corporee si accompagnano a veri sentimenti e a vere passioni dell'anima. Ora, secondo la nostra prima supposizione, le madri comunicano ai loro figli le tracce del loro cervello e quindi i movimenti dei loro spiriti animali. Pertanto fanno nascere nello spirito dei loro figli le medesime passioni e i medesimi sentimenti da cui sono toccate: di conseguenza corrompono in vari modi il loro cuore e la loro ragione.

Se tanti sono i figli che portano sul viso segni o tracce dell'idea che ha colpito la madre, e questo per quanto le fibre dell'epidermide oppongano al corso degli spiriti molto maggior resistenza delle parti molli del cervello e per quanto gli spiriti, nel cervello, siano molto più agitati che a fior di pelle; non si può ragionevolmente mettere in dubbio che gli spiriti animali della madre producano nel cervello dei figli numerose tracce delle loro emozioni sfrenate. Ora, poiché le grandi tracce del cervello e le corrispondenti emozioni degli spiriti durano a lungo, e talvolta tutta la vita, è evidente che se quasi tutte le donne hanno qualche debolezza e

hanno provato qualche passione nel corso della loro gravidanza, pochissimi saranno i bambini immuni da qualche stortura mentale e da qualche passione dominante.

La nostra esperienza in proposito è fin troppo ricca e nessuno ignora che intere famiglie sono afflitte da gravi debolezze legate all'immaginazione ed ereditate dai genitori: ma non è necessario offrirne qui esempi particolari. Al contrario è più opportuno assicurare, a consolazione di taluni, che queste debolezze dei genitori non essendo naturali, o proprie della natura umana, può accadere che col tempo si vengano a cancellare le tracce e le vestigia cerebrali da cui sono determinate.

Tuttavia si può riferire qui l'esempio del re Giacomo d'Inghilterra, di cui parla il cavaliere d'Igby nel libro che ha pubblicato sulla *polvere di simpatia*[21]. In questo libro asserisce che, quando Maria Stuarda era incinta del re Giacomo, alcuni Signori di Scozia entrarono nella sua camera e uccisero, lei presente, il suo segretario che era italiano anche se, per impedirlo, ella si era gettata a fargli scudo. La principessa ne uscì con qualche lieve ferita, ma lo spavento da lei provato lasciò nella sua immaginazione una traccia così profonda da trasmettersi al bambino che portava in seno. Sicché il re Giacomo suo figlio non poté mai, per tutta la vita, guardare una spada sguainata. Dice di averlo sperimentato egli stesso all'atto di esser fatto cavaliere: infatti, dovendo il principe toccargli la spalla con la spada, gliela puntò direttamente in viso, e l'avrebbe anche ferito, se qualcuno non l'avesse guidata abilmente al punto giusto. Gli esempi del genere sono tanti che è inutile andare a cercarne nei libri. Crediamo che nessuno contesti queste cose. Infatti, in fin dei conti, si trova una quantità di gente che non può reggere alla vista di un topo grande o piccino, di un gatto, di una rana, e soprattutto degli animali che strisciano come i serpenti e le bisce; sono persone che, per quanto ne sanno, devono queste ripugnanze eccezionali solo alla paura provata dalle madri davanti a questi animali quando erano incinte.

[21] [Kenelm Digby (1603-1663), gentiluomo inglese, alchimista e naturalista. Convertitosi al cattolicismo tentò la conciliazione dei cattolici coi protestanti inglesi. Tenne il *Discours (...) touchant la guérison des playes par la poudre de sympathie*, in Francia, a Montpellier. Pare che il *Discours*, pubblicato a Parigi nel 1661, avesse grande risonanza.]

V. *Spiegazione della concupiscenza e del peccato originale*

Ma io desidero soprattutto far notare che con ogni probabilità le tracce e le impressioni dei loro progenitori perdurano tuttora nel cervello degli uomini. Infatti, come gli animali generano esseri simili a loro, con vestigia analoghe nel cervello, per cui gli animali di una medesima specie presentano le medesime attrazioni e repulsioni, e reagiscono alla stessa maniera nelle medesime circostanze; così, i nostri progenitori, dopo il peccato, hanno riportato nel loro cervello segni tanto rilevanti e tracce tanto profonde dovute agli oggetti sensibili, che potrebbero senz'altro averli trasmessi ai loro figli. Dimodoché il nostro vivo attaccamento per tutte le cose sensibili che data dall'epoca prenatale, e il gran distacco da Dio in cui ci ritroviamo nella nostra attuale condizione, si potrebbero spiegare in qualche modo sulla base di quanto abbiamo detto.

Poiché, essendo necessario secondo l'ordine naturale che i pensieri dell'anima siano conformi alle tracce presenti nel cervello, si potrebbe affermare che, dal momento della nostra formazione nel ventre materno, noi siamo nel peccato e contaminati dalla corruzione dei nostri genitori, dato che fin da allora siamo attaccatissimi ai piaceri dei nostri sensi. Avendo nel nostro cervello tracce simili a quelle delle persone che ci danno l'essere dobbiamo avere anche i medesimi pensieri e le medesime inclinazioni in rapporto agli oggetti sensibili.

Quindi dobbiamo nascere con la concupiscenza e col peccato originale[22]. Dobbiamo nascere con la concupiscenza, se questa altro non è se non lo sforzo naturale esercitato sullo spirito dalle tracce del cervello per determinarne l'attaccamento alle cose sensibili; e dobbiamo nascere nel peccato originale se il peccato originale altro non è se non il regno della concupiscenza e il trionfo dei suoi sforzi padroni dello spirito e del cuore del bambino[23]. Ora sembra proprio che il regno o vittoria della concupiscenza si identifichi con ciò che nel bambino si chiama peccato originale e negli uomini liberi peccato attuale.

Se si riflette seriamente a queste due verità, la prima che il peccato originale si trasmette attraverso il corpo, attraverso la gene-

[22] Vedi anche l'*Eclaircissement* sul peccato originale [VIII].
[23] S. Paolo, *Rom.*, cap. 6, 12 e 14, ecc.

razione, e che l'anima non si genera; la seconda che il corpo non può agire sull'anima e corromperla se non mediante le tracce di quella parte del cervello da cui i suoi pensieri dipendono naturalmente, spero si resterà convinti del fatto che il peccato originale si trasmette nel modo da me or ora chiarito.

VI. *Obbiezioni e risposte*

Ma una conclusione che si potrebbe ricavare dai princìpi da me or ora stabiliti pare in contrasto con l'esperienza: la madre dovrebbe sempre comunicare al proprio bambino abitudini e inclinazioni simili alle sue, insieme alla facilità d'immaginare e di apprendere le stesse cose che sa lei: infatti, come si è detto, tutto ciò dipende solo dalle tracce e dalle vestigia cerebrali. Ora, è certo che le tracce e le vestigia del cervello materno si comunicano ai bambini. Lo si è provato mediante gli esempi riferiti a proposito degli uomini; e se ne trova ulteriore conferma nell'esempio degli animali, i cui piccoli hanno il cervello pieno delle medesime vestigia presenti in quelli da cui provengono; quindi tutti gli animali di una stessa specie hanno la medesima voce, la medesima maniera di muovere le membra e, infine, le stesse astuzie nel catturare la loro preda e nel difendersi dai loro nemici. Ne dovrebbe pertanto conseguire che, tutte le tracce delle madri incidendosi e imprimendosi nel cervello dei bambini, i bambini dovrebbero nascere con le stesse abitudini e con le rimanenti qualità presenti nelle madri, e addirittura conservarle di solito per tutta la vita, poiché le abitudini che risalgono alla più tenera età sono quelle che si conservano più a lungo. Tuttavia ciò è in contrasto con l'esperienza.

Per rispondere a questa obbiezione bisogna sapere che nel cervello vi sono tracce di due tipi. Le une naturali, o proprie della natura dell'uomo; le altre acquisite. Quelle naturali sono molto profonde e cancellarle del tutto è impossibile; quelle acquisite, invece, si possono perdere facilmente, perché di solito non sono così profonde. Ora, benché la differenza tra naturali ed acquisite sia solo dell'ordine del più e del meno, e benché spesso le prime abbiano meno vigore delle seconde – tutti i giorni si avvezzano degli animali a far cose affatto contrarie a quelle cui sono portati da tali tracce naturali (per esempio si abitua un cane a non portar via il pane e a non correre dietro a una pernice che vede e di cui av-

verte l'odore) – tuttavia c'è tra di esse questa differenza: che le naturali hanno, per così dire, dei segreti legami con le altre parti del corpo: infatti tutti gli ingranaggi della nostra macchina si aiutano scambievolmente per mantenersi nel loro stato naturale. Tutte le parti del nostro corpo contribuiscono a vicenda a quanto è necessario per la conservazione o la reintegrazione delle tracce naturali. Impossibile quindi distruggerle del tutto: quando si crede di averle distrutte esse cominciano a rivivere.

Le tracce acquisite invece, anche se più grandi, più profonde, più forti delle tracce naturali, un po' alla volta si perdono se non si ha cura di conservarle attraverso la continua influenza delle cause che le hanno prodotte; le altre parti del corpo infatti non contribuiscono alla loro conservazione: al contrario, si applicano di continuo a cancellarle e a distruggerle. Si possono paragonare tali tracce alle comuni ferite del corpo; sono ferite che ha ricevuto il nostro cervello e che si chiudono da sé, come le altre ferite, per la mirabile costruzione della macchina. Se si praticasse nella guancia un'incisione anche più grande della bocca un po' alla volta essa si chiuderebbe; ma l'apertura della bocca, essendo naturale, non può mai richiudersi. Altrettanto dicasi delle tracce del cervello: quelle naturali non spariscono, mentre le altre guariscono col tempo. Le conseguenze di questa verità sono infinite sotto il profilo morale.

Poiché dunque non vi è nulla in tutto il corpo che non sia conforme alle tracce naturali, queste si trasmettono con tutto il loro vigore ai figli. Così i pappagalli generano dei piccoli che emettono le loro stesse grida o modulano i loro stessi canti. Ma le tracce acquisite, poiché sono soltanto nel cervello e non si diffondono nel resto del corpo, se non in piccola misura, come quando sono state impresse dalle emozioni che si accompagnano alle passioni violente, non devono trasmettersi ai figli. Quindi un pappagallo che dice buon giorno e buona sera al suo padrone non metterà al mondo dei piccoli bravi come lui, e persone dotte e capaci non avranno figli somiglianti a loro.

Così, benché sia vero che tutto quanto accade nel cervello della madre accade anche, nello stesso tempo, in quello del suo bambino; che la madre non può vedere, sentire o immaginare nulla che il bambino non veda, non senta, non immagini; infine che tutte le false tracce della madre corrompono l'immaginazione dei bambini; tuttavia, non essendo tali tracce naturali nel senso da noi testé chiarito,

non c'è da stupirsi se, di solito, si richiudono appena i bambini sono usciti dal seno della madre. Allora infatti, venendo meno la causa che le determinava e le manteneva, la costituzione naturale di tutto il corpo contribuisce a distruggerle e gli oggetti sensibili ne producono altre affatto nuove, molto profonde e numerose da cui quasi tutte quelle che si erano impresse nei bambini quando erano nel seno materno risultano cancellate. Se accade tutti i giorni che un grande dolore faccia dimenticare quelli che lo hanno preceduto, non è possibile che sensazioni vivaci come quelle dei bambini che per la prima volta subiscono l'impressione degli oggetti sui loro delicati organi di senso non abbiano ad annullare la maggior parte delle tracce ricevute dai medesimi oggetti solo per una specie di contraccolpo quando erano come al riparo in seno alla madre.

Tuttavia, quando queste tracce sono determinate da una grande passione e si accompagnano nella madre a una fortissima agitazione di sangue e di spiriti, agiscono con tanta forza sul cervello del bambino e sul resto del suo corpo da imprimervi vestigia altrettanto profonde e durevoli di quelle naturali, come nell'esempio del cavaliere d'Igby, in quello del bambino nato privo di senno e tutto stronco, sì gravemente sconvolto nel cervello e in tutto il corpo dall'immaginazione materna, e, infine, nell'esempio della corruzione generale della natura dell'uomo.

Né c'è da stupirsi che i figli del re d'Inghilterra non abbiano partecipato della debolezza del padre. In primo luogo perché tracce di tal sorta non s'imprimono mai nel resto del corpo così diffusamente come le naturali. In secondo luogo perché, non partecipando la madre della debolezza paterna, con la sua buona costituzione ha stornato il pericolo. Infine perché la madre agisce sul cervello del bambino infinitamente più del padre, come risulta in modo evidente dalle cose riferite.

Ma va tenuto presente che tutte queste ragioni per cui i figli del re Giacomo d'Inghilterra non potevano esser partecipi della debolezza paterna, non significano nulla di fronte alla spiegazione del peccato originale, o della inclinazione dominante per le cose sensibili o del gran distacco da Dio che ci viene dai nostri progenitori, perché le tracce impresse dagli oggetti sensibili nel cervello dei primi uomini sono state profondissime, accompagnate e acuite da passioni violente, rafforzate dal continuo uso delle cose sensibili e necessarie alla conservazione della vita, non solo in

Adamo ed Eva, ma persino – cosa da mettere bene in risalto – nei maggiori santi, in tutti gli uomini e in tutte le donne da cui discendiamo; dimodoché nulla ha potuto arrestare questa corruzione della natura. Quindi queste tracce dei nostri primi padri, lungi dal doversi annullare un po' alla volta, devono, al contrario, andar crescendo di giorno in giorno; e senza la grazia di Gesù Cristo, che di continuo si oppone a un tale impeto travolgente, sarebbe assolutamente vero ciò che ha detto un poeta pagano: «I nostri padri peggiori degli avi generarono noi che siamo peggio di loro e che non tarderemo a mettere al mondo una progenie ancora peggiore» [Hor., *Carm.*, III, 6, 46-48].

Perché bisogna rendersi ben conto che le vestigia da cui nelle madri più sante sono risvegliati dei sentimenti di pietà, non trasmettono alcuna pietà ai bambini che le madri portano in seno; mentre le tracce che risvegliano le idee delle cose sensibili e che sono seguite dalle passioni non mancano di comunicare ai bambini il senso e l'amore delle cose sensibili.

Per esempio, una madre stimolata ad amare Dio dal moto degli spiriti che accompagna la traccia dell'immagine di un vecchio venerando, per una sua associazione tra l'idea di Dio e questa traccia di un vegliardo – questo, infatti, come abbiamo visto nel capitolo sull'associazione delle idee, può accadere facilmente, pur non essendovi nessun rapporto tra Dio e l'immagine di un vecchio – una tal madre, io dico, può determinare nel cervello del suo bambino solo la traccia di un vecchio; e l'inclinazione per i vecchi; qualcosa di diverso, cioè, dall'amore di Dio che aveva toccato il suo cuore. Perché, infine, non ci sono nel cervello tracce capaci per se stesse di risvegliare altre idee oltre quelle delle cose sensibili: ché il corpo non è fatto per arricchire lo spirito e parla all'anima solo col proprio linguaggio.

Quindi una madre col cervello pieno di tracce che, per loro natura, sono in rapporto con le cose sensibili, incapace di sopprimerle perché la concupiscenza è in lei e perché il corpo non le è soggetto, comunicandole necessariamente al suo bambino lo genera peccatore anche se è giusta. Questa madre è giusta perché, amando attualmente Dio o avendolo amato per un amore di elezione, la concupiscenza non la fa peccatrice anche se ne segue nel sonno i movimenti. Ma, evidentemente, il bambino che genera, non avendo amato Dio d'un amore di elezione, avendo un cuore che non è

stato rivolto a Dio, si trova ad essere privo di un ordine e di una norma e non vi ha nulla in lui che non sia degno della collera divina.

Ma quando sono stati rigenerati dal battesimo, giustificati da una disposizione del cuore simile a quella che permane nei giusti durante le notturne illusioni, o forse da un libero atto d'amore verso Dio, che hanno compiuto prevenuti da un soccorso attuale e infallibile e liberati per un poco dalla soggezione del corpo attraverso la forza del sacramento (perché se Dio li ha fatti per amarlo, non si può concepire che siano attualmente nella giustizia e nell'ordine di Dio se non lo amano o se non l'hanno amato; o se il loro cuore non è disposto come lo sarebbe se lo avessero attualmente amato); allora, anche se obbediscono alla concupiscenza nel corso dell'infanzia, la loro concupiscenza non è più peccato; non li rende più colpevoli e degni di collera; non cessano di essere giusti e di poter piacere a Dio per la stessa ragione per cui non si perde la grazia anche se nel sonno si seguono i moti della concupiscenza: i bambini, infatti, hanno il cervello così tenero, ricevono dagli oggetti più deboli impressioni così vive e così forti, che non hanno sufficiente libertà di spirito per opporre resistenza. Ma mi sono troppo dilungato su cose che non appartengono del tutto al mio tema. Basta che io possa concludere qui, da quanto ho finito di spiegare nel presente capitolo, che tutte le false tracce impresse dalle madri nel cervello dei bambini rendono il loro spirito falso e corrompono la loro immaginazione: quindi la maggior parte degli uomini è soggetta a immaginare le cose diverse da come sono, attribuendo alle idee delle cose che scorgono qualche falso colore e qualche disformità nella linea. Volendo approfondire il mio pensiero sul peccato originale e su come io credo che si trasmetta ai figli, si può leggere contemporaneamente l'*Eclaircissement* [VIII] che corrisponde a questo capitolo.

CAPITOLO OTTAVO

I. Mutamenti che si verificano nell'immaginazione di un bambino uscito dal seno materno per effetto del suo conversare con la nutrice, con la madre e con gli altri – II. Consigli per una buona educazione

[I.] Nel capitolo precedente abbiamo considerato il cervello di un bambino nel seno della madre; vediamo ora ciò che gli accade dopo

esserne uscito. Nel momento in cui lascia le tenebre e vede per la prima volta la luce lo coglie, all'esterno, il freddo dell'aria; i baci più teneri della donna che lo prende in braccio offendono le membra delicate; tutti gli oggetti esterni lo stupiscono; tutti gli fanno paura perché ancora non li conosce e perché, per parte sua, non possiede forza alcuna per difendersi o per fuggire. Le lacrime e gli strilli con cui si consola sono segno indubbio delle sue pene e delle sue paure: sono, in effetti, preghiere rivolte in suo nome dalla natura ai presenti perché lo salvaguardino dai mali che soffre e da quelli che paventa.

Per farsi un'idea esatta del disagio in cui il suo spirito si trova in tale condizione bisogna ricordare che le fibre del suo cervello sono molto molli e delicate, e quindi che tutti gli oggetti esterni esercitano su di esse impressioni molto profonde. Infatti, se le cose più piccole sono talvolta capaci di ferire un'immaginazione debole, un numero tanto grande di oggetti sorprendenti non può non ferire e turbare l'immaginazione di un bambino.

Ma per immaginare anche più efficacemente l'agitazione e la pena dei bambini che vengono al mondo, e le ferite che la loro immaginazione deve subire, figuriamoci lo stupore degli uomini se si trovassero ad aver davanti agli occhi dei giganti cinque o sei volte più alti di loro che si avvicinassero senza dar a conoscere nulla delle loro intenzioni; o se vedessero qualche nuova specie animale, priva di qualunque rapporto con le altre già note; o semplicemente se un cavallo alato, o altra chimera foggiata dai nostri poeti discendesse all'improvviso dalle nuvole sulla terra. Che tracce profonde scaverebbero negli spiriti questi prodigi e quanti cervelli resterebbero annebbiati per averli visti una volta sola!

Ogni giorno si dà il caso di qualche avvenimento inopinato, dove c'è qualcosa di terribile, che fa uscir di senno uomini fatti il cui cervello non è molto suscettibile di nuove impressioni, uomini d'esperienza, capaci di difendersi, o almeno di prendere qualche decisione. Venendo al mondo i bambini si trovano in qualche modo a soffrire a cagione di tutti gli oggetti cui non sono abituati che colpiscono i loro sensi. Tutti gli animali che vedono sono per loro di una specie nuova, poiché non hanno visto nulla al di fuori di quanto vedono nel momento; non hanno né forza né esperienza; le fibre del loro cervello sono molto delicate e flessibili. Come, pertanto, sarebbe possibile che la loro immaginazione non risultasse ferita da tanti oggetti diversi?

Le madri, è vero, hanno già un po' abituato i loro bambini alle impressioni degli oggetti, poiché le hanno tracciate nelle fibre del loro cervello quando ancora li portavano in seno; e perciò questi ne sono molto meno feriti vedendo coi loro propri occhi quel che già avevano in qualche modo visto con gli occhi delle madri. È anche vero che le false tracce e le ferite riportate dall'immaginazione alla vista di tanti oggetti per loro temibili si chiudono e si cicatrizzano col tempo; infatti, non essendo naturali, si trovano a contrastare con tutto il corpo che, come abbiamo visto nel capitolo precedente, le elimina. Ed è questo ad impedire che tutti gli uomini, in genere, siano pazzi fin dall'infanzia. Ma ciò non toglie che non vi siano pur sempre delle tracce così forti e profonde da non potersi cancellare, sicché durano per tutta la vita.

Se gli uomini si concentrassero a riflettere su ciò che accade nel loro intimo e sui loro pensieri, non mancherebbero di esperienze a riprova di quanto si è detto. Riconoscerebbero abitualmente in sé inclinazioni e avversioni segrete, che non hanno in comune con gli altri, e che non sembra si possano spiegare se non con le tracce dei nostri primi giorni. Infatti, poiché le cause di tali inclinazioni ed avversioni sono individuali, esse non appartengono alla natura umana e poiché ci sono sconosciute bisogna che abbiano agito in un tempo in cui la nostra memoria ancora non era capace di ricordare le circostanze che avrebbero potuto risvegliarne in noi il ricordo. Non può trattarsi se non del tempo della nostra più tenera infanzia.

Descartes ha scritto in una sua lettera[24] di avere una particolare simpatia per tutte le persone strabiche; dopo un'accurata ricerca della causa, aveva infine stabilito che una ragazza da lui amata quand'era ancora bambino presentava questo difetto; l'affezione che aveva per lei si estendeva a tutti coloro che in qualche cosa le somigliavano.

Ma non sono queste lievi storture delle nostre inclinazioni a farci piombare negli errori più gravi; è un fatto che tutti, o quasi, abbiamo, sotto qualche rispetto, una mente fallace; e, pur non sapendolo, siamo tutti soggetti a qualche sorta di follia. È facile persuadersene quando si esamini con cura l'indole delle persone con

[24] [A. Chanut, 6 giugno 1647 (AT, V, 57).]

cui conversiamo; anche se siamo noi stessi bizzarri e se gli altri lo pensano, riteniamo che tutti gli altri siano pure dei tipi bizzarri e che la sola differenza tra loro sia dell'ordine del più e del meno. Ecco dunque una fonte piuttosto comune degli errori degli uomini: lo scompiglio del loro cervello causato dall'impressione degli oggetti esterni al momento della venuta al mondo: ma si tratta di una causa che agisce più a lungo di quanto non si possa immaginare.

La conversazione abituale a cui i bambini sono obbligati con le loro nutrici o con le loro stesse madri, prive spesso di qualunque educazione, porta alle estreme conseguenze il turbamento della loro mente. Queste donne li tengono occupati solo in stupidaggini, a base di racconti ridicoli o suscettibili soltanto di impaurirli. Parlano loro soltanto di cose sensibili e in una maniera fatta per rafforzarli nei giudizi ingannevoli dei sensi. In una parola, spargono nelle loro menti il seme di tutte le loro proprie debolezze, dei loro bizzarri timori, delle loro ridicole superstizioni e di altre simili debolezze. Perciò, non essendo abituati né alla ricerca né al gusto della verità, divengono alla fine incapaci di scorgerla e di fare un qualche uso della loro ragione. D'onde una certa timidezza e bassezza spirituale, che dura a lungo; ci sono molti infatti che a quindici o venti anni mantengono ancora in tutto la mentalità della nutrice.

È vero che i bambini non sembrano molto portati alla meditazione sulla verità e alle scienze astratte e difficili; perché le fibre del loro cervello, essendo molto delicate, sono molto facilmente agitate anche dagli oggetti più deboli e meno percettibili, e la loro anima, avendo necessariamente sensazioni proporzionate all'agitazione di tali fibre, lascia da parte i pensieri metafisici e gli oggetti di pura intellezione per dedicarsi unicamente alle sue sensazioni. Pare quindi che i bambini, distratti così spesso e così facilmente dalle idee confuse dei sensi, non possano considerare con sufficiente attenzione le idee pure della verità.

Tuttavia si può rispondere in primo luogo che liberarsi dagli errori a cui lo portano i sensi è più facile per un bambino di sette anni che per una persona di sessanta, che nella sua vita si è sempre attenuta ai pregiudizi dell'infanzia. In secondo luogo si può osservare che, se un bambino non è capace delle idee chiare e distinte della verità, è per lo meno capace di essere messo sull'avviso circa il fatto che i suoi sensi lo ingannano in ogni genere di oc-

casioni; e, se non gli si insegna la verità, per lo meno non lo si deve mantenere o rafforzare nei suoi errori. Infine i bambini più piccoli, per gravati che siano dal peso delle sensazioni piacevoli e no, imparano nondimeno in breve tempo ciò che le persone in età matura non possono assimilare in tempi molto più lunghi; come la conoscenza dell'ordine e dei rapporti che vi sono tra tutte le parole e tutte le cose che vedono e che sentono. Infatti, anche se tali cose dipendono soprattutto dalla memoria, tuttavia è abbastanza evidente che nella maniera in cui essi imparano la propria lingua fanno largo uso della loro ragione.

II. *Consigli per una buona educazione dei bambini*

Ma poiché la facilità delle fibre del cervello infantile a ricevere le impressioni relative agli oggetti sensibili è la causa per cui giudichiamo i bambini incapaci di dedicarsi alle scienze astratte, è facile porvi rimedio. Bisogna infatti riconoscere che se li tenessimo al di fuori di timori, desideri e speranze; se non li facessimo soffrire; se li allontanassimo, nei limiti del possibile, dai loro piccoli piaceri, potremmo, appena imparano a parlare, insegnar loro le cose più difficili ed astratte, o per lo meno la matematica nei suoi aspetti sensibili, la meccanica e simili altre cose necessarie nel corso della vita. Ma non badano ad applicare la loro mente a scienze astratte quando li agitiamo coi desideri e li turbiamo con paure; cosa questa da prendere in seria considerazione.

Infatti, come un uomo ambizioso che avesse appena perduto ricchezza e dignità, o che fosse stato elevato d'improvviso a un grande onore in cui non sperava, non sarebbe in grado di risolvere problemi metafisici o *equazioni* algebriche, ma solo di far cose ispirate dalla passione del momento; così i bambini, nel cui cervello una mela e dei confetti scavano impressioni profonde quanto quelle delle cariche e delle dignità in un uomo di quarant'anni, non sono in grado di prestare attenzione all'insegnamento di verità astratte. Dimodoché si può affermare che nulla è d'ostacolo al progresso dei bambini nelle scienze quanto i continui svaghi con cui si premiano e i castighi con cui si puniscono e di cui si minacciano senza posa.

Ma – e qui si tratta di una cosa infinitamente più importante – questi timori di castighi e questi desideri di ricompense tangibili

di cui si riempie la mente ai bambini, li allontanano completamente dalla pietà. La devozione è anche più astratta della scienza, e anche meno rispondente al gusto della natura corrotta. Lo spirito dell'uomo è abbastanza portato allo studio, ma alla pietà non è portato. Pertanto, se gli stati di grande inquietudine non ci consentono di studiare, anche se vi troviamo un naturale piacere, come potrebbero dei bambini, tutti presi dai piaceri sensibili con cui vengono premiati, dai castighi con cui si spaventano, mantenere sufficiente libertà spirituale per gustare le cose della pietà?

La capacità della mente è molto limitata: per colmarla basta poco, e quando la mente è colma è incapace di nuovi pensieri se prima non se ne libera. Ma, quando la mente è piena di idee sensibili, non si svuota a proprio piacere. Per rendersene conto bisogna tener presente che tutti, senza posa, siamo portati dalle inclinazioni della natura verso il bene e che, essendo il piacere la caratteristica per cui distinguiamo il bene dal male, necessariamente il piacere deve far presa su di noi e interessarci più di tutto il resto. Essendo dunque il piacere legato all'uso delle cose sensibili, in quanto esse sono il bene del corpo umano, questi beni, per una specie di necessità, colmano la capacità della nostra mente, fino a quando Dio non sparge su di essi una certa amarezza, suscitando in noi disgusto ed orrore o facendoci gustare con la sua grazia quella dolcezza del cielo che cancella tutte le dolcezze della terra: *dando menti caelestem delectationem qua omnis terrena delectatio superetur*[25].

Ma poiché siamo altrettanto portati a sfuggire il male quanto ad amare il bene, e poiché il dolore è la caratteristica che la natura ha associato al male, tutto ciò che abbiamo finito di affermare del piacere si deve, in senso opposto, intendere del dolore.

Poiché dunque le cose che ci fanno sentire piacere e dolore colmano la capacità della nostra mente, e non dipende da noi abbandonarle a nostro talento e non esserne toccati, è evidente che non si può dare il gusto della pietà ai bambini, né al resto degli uomini, se non si comincia, secondo i precetti del Vangelo, dalla privazione di tutte le cose che rientrano nell'ambito dei sensi e che

[25] S. Aug. [La citazione di M. è un libero rifacimento di *De gratia Christi*, 13; P.L. 44, 367.]

suscitano grandi desideri e grandi timori; tutte le passioni infatti offuscano e spengono la grazia o quell'intima gioia che Dio ci fa avvertire nell'adempimento del nostro dovere.

I bambini più piccoli partecipano della ragione come gli uomini fatti, benché manchino d'esperienza, e hanno anche le stesse inclinazioni naturali, benché si volgano a oggetti molto diversi. Bisogna pertanto abituarli a regolarsi secondo ragione, visto che ne sono dotati, e spingerli al compimento del loro dovere mettendo a profitto abilmente le loro buone inclinazioni. Legarli al dovere mediante impressioni sensibili significa spegnere la loro ragione e corrompere le loro inclinazioni migliori. Sembra, allora, che vivano nel dovere, ma è tutta apparenza. La virtù non abita né in fondo alla loro mente né in fondo al loro cuore; quasi non la conoscono e molto meno la amano. La loro mente è piena solo di paure e di desideri, di repulsioni e di affezioni sensibili, da cui non può tirarsi fuori per rendersi libera e per fare uso della propria ragione. Quindi i bambini allevati a questo modo basso e servile si abituano un po' alla volta a una certa insensibilità per tutti i sentimenti di un uomo retto e di un cristiano e la mantengono per tutta la vita; quando poi per la loro posizione autorevole o per la loro accortezza sperano di essere al riparo dai castighi si abbandonano a tutto ciò che solletica la concupiscenza ed i sensi perché, in effetti, non conoscono altri beni all'infuori di quelli sensibili.

Ci sono, è vero, dei casi in cui è necessario ammaestrare i bambini attraverso i sensi; ma bisogna farlo solo quando la ragione non basta. Bisogna cominciare col persuaderli per via di ragione di ciò che devono fare e se non sono dotati di sufficiente acume da riconoscere il loro obbligo, meglio, pare, lasciarli in pace per un poco. Non significherebbe istruirli forzarli a fare esteriormente ciò che non credono di dover fare; è la mente infatti che va istruita, non il corpo. Ma se rifiutano di fare ciò che la ragione mostra loro che va fatto, non bisogna mai tollerarlo, e giungere piuttosto a qualche estrema misura, perché in questi casi chi risparmia suo figlio ha per lui secondo il saggio più odio che amore[26].

Se i castighi non istruiscono la mente e se non fanno amare la virtù, istruiscono almeno, in qualche modo, il corpo e impedisco-

[26] «*Qui parcit virgae odit filium suum*» (*Prov.* 13, 24).

no che si gusti il vizio e quindi che ci se ne renda schiavi. Ma soprattutto va notato che le punizioni non colmano la capacità dello spirito come i piaceri. Quando si finisce di soffrirne e non si ha più motivo di timore si smette facilmente di pensarci. Allora, infatti, esse non sollecitano l'immaginazione, non stimolano le passioni, non eccitano la concupiscenza; infine, lasciano alla mente tutta la libertà di pensare a ciò che vuole. Quindi possiamo servircene coi bambini per fare in modo che restino nell'ambito del loro dovere o di ciò che si presenta come tale.

Ma se qualche volta è utile spaventare e punire i bambini con punizioni sensibili non bisogna concluderne che si devono allettare con ricompense sensibili; solo in casi di estrema necessità bisogna servirsi di ciò che tocca i sensi con una certa forza. Ora, non c'è nessuna necessità di offrir loro delle ricompense sensibili prospettando tali ricompense come il fine del loro impegno. Significherebbe al contrario corrompere tutte le azioni migliori, volgerle piuttosto alla sensualità che alla virtù. Le tracce dei piaceri che si sono goduti una volta restano fortemente impresse nell'immaginazione; risvegliano di continuo le idee dei beni sensibili; stimolano sempre desideri inopportuni, che turbano la pace dello spirito; infine eccitano, in ogni occasione, la concupiscenza, e si tratta di un lievito che corrompe tutto: ma non è questo il luogo per un'adeguata spiegazione in proposito.

Parte seconda
L'immaginazione

CAPITOLO PRIMO

I. L'immaginazione delle donne – II. Quella degli uomini – III. Quella dei vecchi

Nella parte precedente abbiamo dato qualche idea delle cause fisiche per cui l'immaginazione degli uomini si scosta dalla retta via: in questa parte cercheremo di fare qualche applicazione di tali cause agli errori più generali e parleremo anche delle cause dei nostri errori che possiamo chiamare morali.

Attraverso le cose dette nel capitolo precedente si è potuto vedere che la delicatezza delle fibre del cervello è una delle cause principali che c'impediscono d'impegnarci a sufficienza nella scoperta delle verità alquanto riposte.

I. *L'immaginazione delle donne*

Questa delicatezza delle fibre si trova abitualmente nelle donne ed è la causa per cui sono tanto dotate a proposito di tutto ciò che colpisce i sensi. Spetta alle donne decidere delle mode, giudicare

della lingua, distinguere l'aspetto fine e i bei modi. A questo proposito la sanno più lunga degli uomini, sono più abili e più sottili di loro. È di loro competenza tutto ciò che dipende dal gusto, ma, di solito, sono incapaci di penetrare le verità alquanto difficili da scoprirsi. Per loro è incomprensibile tutto ciò che è astratto. Non possono valersi della loro immaginazione per trovare il bandolo di questioni complesse ed intricate. Considerano solo la superficie delle cose e la loro immaginazione non ha abbastanza forza ed ampiezza da penetrarne il fondo e da paragonarne tutte le parti senza distrarsi. Per distoglierle basta una sciocchezza; al minimo grido si spaventano; il più piccolo movimento assorbe la loro attenzione. Infine, per colmare l'intera capacità della loro mente basta il modo come le cose si presentano, indipendentemente da ciò che sono in realtà, perché i più piccoli oggetti producendo grandi moti nelle fibre delicate del loro cervello, queste, per una necessaria conseguenza, suscitano nella loro anima sensazioni abbastanza vivaci e apprezzabili da invaderla interamente.

Se è accertato che una tale delicatezza delle fibre cerebrali è la principale causa di tutti questi effetti, non è altrettanto certo che essa si trovi in tutte le donne. O, se pur ci si trova, i loro spiriti animali hanno talvolta un tale rapporto con le fibre del cervello, che si dà il caso di donne dotate di una mente più robusta di taluni uomini. La forza della mente consiste in una certa proporzione fra la grossezza e l'agitazione degli spiriti animali e le fibre del cervello e le donne presentano talvolta questa giusta proporzione. Ci sono donne forti e costanti ed uomini deboli ed incostanti. Ci sono donne dotte, coraggiose, capaci di tutto; e ci sono, al contrario, uomini molli ed effeminati, incapaci di penetrare una verità o di mettere in atto qualunque cosa. Infine, quando attribuiamo qualche difetto a un sesso, a certe età, a certe condizioni, ci riferiamo solo alla media supponendo sempre che non ci sia regola generale senza eccezione.

Non bisogna infatti immaginare che tutti gli uomini o tutte le donne della stessa età, o dello stesso paese, o della stessa famiglia, abbiano la medesima costituzione cerebrale. Più calzante ritenere che, come non si possono trovare due volti del tutto somiglianti, non si possano trovare due immaginazioni del tutto simili e che tutti gli uomini, le donne, i bambini, differiscano fra loro solo nella maggiore o minore delicatezza delle fibre cerebrali. Per-

ché, come non bisogna troppo affrettarsi a supporre un'*identità* essenziale fra cose tra cui non si vede differenza, così non si devono supporre differenze essenziali dove non si trova perfetta *identità*. Si tratta infatti di errori in cui si cade abitualmente.

Pertanto delle fibre del cervello si può dire che di solito sono molto molli e delicate nei bambini; che si induriscono e si rafforzano con l'età; che tuttavia la maggior parte delle donne e taluni uomini le hanno estremamente delicate per tutta la vita. Non si potrebbe aggiungere nulla di più preciso. Ma basta col discorso sulle donne e sui bambini: essi non s'impicciano di ricercare la verità e d'istruire gli altri in proposito, quindi i loro errori non fanno gran danno perché alle cose che affermano non si crede gran che. Parliamo degli uomini fatti, di coloro la cui mente è nel pieno del suo vigore e che si potrebbero credere capaci di trovare la verità e d'insegnarla agli altri.

II. *L'immaginazione degli uomini nella loro età migliore*

L'epoca in cui la mente raggiunge di solito il massimo della sua perfezione è tra i trenta e i cinquant'anni. A quell'età le fibre del cervello hanno raggiunto per lo più una media consistenza. I piaceri e i dolori sensibili non fanno più su di noi una grande impressione; dimodoché resta solo da guardarsi dalle passioni violente che di rado divampano e da cui ci si può mettere al riparo se si evitano con cura tutte le occasioni. L'anima quindi, non essendo più distratta dalle cose sensibili, può facilmente contemplare la verità.

Un uomo in tale condizione; che non fosse infarcito di pregiudizi infantili; che fin da giovane avesse acquistato disposizione a meditare; che volesse fermarsi solo alle nozioni chiare e distinte della mente; che respingesse con cura tutte le idee confuse dei sensi, e che avesse tempo e volontà di meditare, senza dubbio, solo difficilmente cadrebbe nell'errore. Ma non abbiamo da parlare di un uomo così, bensì degli uomini qualunque, che di solito non hanno nulla in comune con lui.

Dico dunque che la solidità e la consistenza che con l'età si trova nelle fibre del cervello degli uomini è, se così si può dire, alla base della solidità e della consistenza dei loro errori. È il sigillo che s'imprime sui loro pregiudizi e su tutte le loro false opinioni e che

li sottrae alla forza della ragione. Infine, quanto questa costituzione delle fibre cerebrali giova alle persone che hanno avuto una buona educazione, altrettanto nuoce alla maggior parte degli uomini poiché conferma gli uni e gli altri nei pensieri che hanno in mente.

Ma gli uomini, giunti all'età di quaranta o cinquant'anni, non solo sono confermati nei loro errori; sono anche più soggetti a cadere in errori nuovi, perché allora, credendosi capaci di giudicare di tutto, come in effetti dovrebbero essere, decidono con presunzione e tengono conto solo dei loro pregiudizi; gli uomini infatti ragionano sulle cose solo in rapporto alle idee con cui hanno maggior familiarità. Quando un chimico vuol ragionare di qualche corpo naturale, i suoi tre princìpi gli vengono per prima cosa alla mente. Un peripatetico comincia col pensare ai quattro elementi e alle quattro qualità fondamentali[27] e un altro filosofo riporta tutto ad altri princìpi. Quindi nello spirito dell'uomo non può penetrar nulla che non sia subito contaminato dagli errori a cui egli è soggetto e che non ne aumenti il numero.

Questa consistenza delle fibre cerebrali ha inoltre un pessimo effetto soprattutto nelle persone in età più matura, e cioè di renderle incapaci di meditazione. Non possono dedicare la loro attenzione alla maggior parte delle cose che desiderano sapere e quindi non possono penetrare le verità alquanto riposte. Non possono godere dei sentimenti più ragionevoli quando questi poggiano su princìpi che sembran loro nuovi, anche se sono d'altra parte molto intelligenti a proposito delle cose di cui l'età ha concesso loro larga esperienza. Ma tutto ciò che dico qui s'intende solo di coloro che hanno passato la loro giovinezza senza fare uso della loro mente e senza applicarsi.

Per chiarire tutto ciò bisogna sapere che non possiamo apprendere nulla se non vi dedichiamo la nostra attenzione, e che non potremmo essere attenti a qualcosa senza immaginarcela e rappresentarla vivacemente nel nostro cervello. Ora, perché pos-

[27] [I tre princìpi alchimistici posti da Paracelso, che ne faceva derivare tutte le cose, e ripresi dalla maggioranza dei chimici erano il mercurio femmina e lo zolfo maschio, dalla cui unione derivava il sale. I quattro elementi aristotelici sono, notoriamente, acqua, aria, terra, fuoco, e le quattro qualità fondamentali freddo, caldo, umido, secco.]

siamo immaginare un oggetto, è necessario che facciamo piegare qualche parte del nostro cervello, o che gl'imprimiamo qualche altro movimento atto a formare le tracce a cui sono legate le idee che ci rappresentano l'oggetto. Dimodoché, se le fibre del cervello si sono un po' indurite, saranno capaci soltanto dell'inclinazione e dei moti che avranno avuto in precedenza. Quindi l'anima non potrà immaginare, né di conseguenza essere attenta a ciò che voleva, ma solo alle cose che le sono familiari.

Dobbiamo concluderne che è molto proficuo applicarsi a meditare su oggetti d'ogni specie per acquisire una certa facilità di pensare a ciò che si vuole. Infatti, come acquistiamo una grande facilità nel muovere le dita delle nostre mani in tutti i modi e con grandissima rapidità per il frequente uso che ne facciamo suonando degli strumenti musicali, così le parti del nostro cervello, il cui moto è necessario per immaginare ciò che vogliamo, acquistano attraverso l'uso una certa facilità a piegarsi per cui si immagina ciò che si vuole con molta facilità, prontezza, e anche distinzione.

Ora il mezzo migliore per acquisire questa abitudine che costituisce la principale differenza tra un uomo intelligente e uno qualunque è di abituarsi fin da giovani a cercare la verità delle cose anche molto difficili, perché nell'età giovanile le fibre cerebrali sono suscettibili di piegarsi in tutti i modi.

Non pretendo tuttavia che questa facilità possa venir conquistata dai cosiddetti uomini di studio, che si dedicano solo a leggere senza meditare e senza cercare da sé la soluzione dei problemi prima di leggerla negli autori. È abbastanza evidente che per questa via si acquista solo la facilità di ricordare le cose che si son lette. Si osserva quotidianamente che le persone con molte letture non possono prestare attenzione alle cose nuove di cui si parla con loro e che la vanità della loro erudizione, disponendole a volerne giudicare prima di farsene un concetto, le fa cadere in errori grossolani, di cui gli altri uomini sono incapaci.

Ma anche se il difetto d'attenzione è la causa principale dei loro errori, ce n'è un'altra che è loro propria. Che trovando sempre nella loro memoria un'infinità di specie confuse cominciano col prenderne qualcuna ritenendo si tratti di quella in questione; e poiché le cose che si dicono non hanno a che fare con essa, rendendosi ridicoli, ritengono che ci si sbagli. Quando gli si vuol di-

mostrar che sono loro a sbagliarsi e che neppure conoscono lo stato della questione, si irritano e, non potendo concepire ciò che gli si dice, continuano ad attaccarsi alla falsa specie che la memoria ha presentato loro. Se gli se ne dimostra con troppa evidenza la falsità, ne sostituiscono una seconda e una terza, che difendono a volte contro qualunque apparenza di verità e persino contro la propria coscienza; perché non hanno né rispetto né amore per la verità e provano gran disagio e grande vergogna nel riconoscere che ci sono cose che altri sanno meglio di loro.

III. *L'immaginazione dei vecchi*

Tutto ciò che si è detto delle persone di quaranta e cinquant'anni, a maggior ragione deve intendersi anche dei vecchi; perché le loro fibre cerebrali sono anche meno flessibili e la loro immaginazione, mancando di spiriti animali per tracciarvi nuove vestigia, è affatto indebolita. E poiché di solito le fibre del loro cervello sono mescolate a molti umori superflui, perdono un po' alla volta la memoria delle cose passate e cadono nelle debolezze che sono abituali nei bambini. Quindi, nell'età decrepita, hanno i difetti che dipendono dalla costituzione delle fibre del cervello, quelle che si trovano nei bambini, oltre a quelle degli uomini fatti; anche se si può dire che sono più saggi degli uni e degli altri, perché non sono più tanto soggetti alle loro passioni provocate dall'emozione degli spiriti animali.

Non ci si soffermerà più a lungo a spiegare queste cose perché è facile giudicare di quest'età in base alle altre, di cui si è parlato prima, e concludere che i vecchi trovano difficoltà anche maggiore di tutti gli altri nel concepire ciò che gli si dice; che sono più attaccati ai loro pregiudizi e alle loro vecchie opinioni; quindi che sono anche più radicati nei loro errori e nelle loro cattive abitudini, e simili. Solo si badi che la vecchiaia non comincia esattamente a sessanta o a settant'anni; che non tutti i vecchi sono rimbambiti; che non sempre quelli che hanno oltrepassato la sessantina sono liberi dalle passioni dei giovani; e che non si devono trarre conclusioni troppo generali dai princìpi che abbiamo stabilito.

CAPITOLO SECONDO

Gli spiriti animali seguono in genere le tracce delle idee che ci sono più familiari; perciò non diamo un retto giudizio delle cose

Credo di avere spiegato a sufficienza nei precedenti capitoli i diversi mutamenti che si trovano negli spiriti animali e nella costituzione delle fibre del cervello a seconda delle diverse età. Quindi, basterà riflettere un poco a quanto ne ho detto e si avrà tosto una conoscenza abbastanza distinta dell'immaginazione e delle più comuni cause fisiche delle differenze che si notano fra le menti; poiché tutti i mutamenti che avvengono nell'immaginazione e nella mente sono soltanto conseguenze di quelli che hanno luogo negli spiriti animali e nelle fibre di cui il cervello è composto.

Ma ci sono parecchie cause particolari, e che si potrebbero chiamare morali, dei mutamenti che accadono nell'immaginazione degli uomini; cioè la differenza di condizione, di occupazione, in una parola, di modo di vivere: bisogna volgersi alla considerazione di queste cose perché queste specie di mutamenti son causa di un numero di errori quasi infinito, dato che ciascuno giudica le cose in rapporto alla propria condizione. Non si crede necessario fermarsi a spiegare gli effetti di cause meno comuni, come gravi malattie, disgrazie fuori dell'ordinario, e altri accidenti inopinati, che fanno nel cervello impressioni molto violente e addirittura lo sconvolgono del tutto, perché si tratta di cose che accadono di rado e gli errori in cui cadono, in tali casi, le persone, sono così grossolani da non contagiare altri: tutti li riconoscono senza difficoltà.

Per capire perfettamente tutti i mutamenti che le diverse condizioni determinano nell'immaginazione è assolutamente necessario ricordare che immaginiamo gli oggetti solo formandocene delle immagini e che queste immagini sono solo le tracce che gli spiriti animali imprimono nel cervello; che immaginiamo le cose con tanta più forza quanto più le tracce sono profonde e meglio impresse e quanto più gli spiriti animali vi sono passati con frequenza e con violenza; che quando gli spiriti vi sono passati più volte vi penetrano con maggior facilità di quanto non facciano in altri luoghi vicinissimi attraverso cui non sono mai passati o at-

traverso cui non sono passati così spesso. Qui sta la causa più comune della confusione e della falsità delle nostre idee. Infatti gli spiriti animali che sono stati guidati dall'azione degli oggetti esterni o anche diretti dall'anima a produrre nel cervello certe tracce spesso ne producono di diverse che, per la verità, presentano con esse qualche somiglianza, ma che non sono esattamente la traccia di quei medesimi oggetti, né quelle che l'anima desiderava rappresentarsi; perché gli spiriti animali, trovando qualche resistenza nei luoghi del cervello attraverso cui bisognava passare, si sviano facilmente per entrare in folla nelle tracce profonde delle idee che ci sono più familiari. Ecco degli esempi molto grossolani e molto percettibili di tutto ciò.

Quando coloro che hanno la vista un po' corta guardano la luna, ci vedono, di solito, degli occhi, un naso, una bocca; in una parola, hanno l'impressione di vederci un viso. Tuttavia nella luna non c'è nulla di ciò che pensano vedervi. Parecchi ci vedono cose affatto diverse. E coloro che la credono tal quale la vedono, facilmente si convincono del loro errore se la guardano con un cannocchiale anche non molto potente, o se consultano le descrizioni che ne hanno pubblicato Hevelius[28], Riccioli[29] e altri. Pertanto, la ragione per cui di solito nella luna si vede un volto e non le macchie irregolari che vi sono, è che nel nostro cervello vi sono tracce molto profonde del viso, perché guardiamo spesso dei visi e con molta attenzione. Dimodoché gli spiriti animali, trovando resistenza negli altri luoghi del cervello, con facilità deviano dalla direzione in cui li spinge la luce della luna quando la si guarda per avviarsi in quelle tracce a cui le idee di viso sono legate per natura. Inoltre, non essendo la grandezza apparente della luna, a una certa distanza, molto diversa da quella di una comune testa, essa forma con la sua impressione delle tracce che hanno molti punti di contatto con quelle da cui sono rappresentati un naso, una bocca, degli occhi; perciò determina gli spiriti ad avviare il loro corso nelle tracce di un

[28] [Johannes Hewel, o Hewelke, detto Hevelius (1611-1687), astronomo tedesco che insegnò a Danzica, curò la costruzione di cannocchiali e tracciò una mappa lunare.]

[29] [Giovanni Battista Riccioli (1598-1671), gesuita, astronomo e geografo italiano, professore a Parma e a Bologna. Stabilì una nomenclatura per i vari aspetti della superficie lunare. Fu uno dei maggiori cultori di geografia generale del suo tempo.]

viso. C'è gente che vede nella luna un uomo a cavallo o qualcos'altro di diverso da un viso, perché, essendo stata la sua immaginazione vivamente colpita da certi oggetti, le tracce dei medesimi si riaprono per la minima causa che si colleghi ad essi.

Per la stessa ragione immaginiamo di vedere nelle nuvole carri, uomini, leoni o altri animali, quando c'è un qualche rapporto fra il loro aspetto e questi animali; e tutti, ma specialmente quanti sono abituati a disegnare, vedono talvolta delle teste umane sui muri cosparsi di parecchie macchie irregolari.

Sempre per questa ragione gli spiriti di vino, penetrando senza la guida della volontà nelle tracce più familiari, fanno svelare i più importanti segreti, e quando si dorme si pensa abitualmente a quegli oggetti visti durante il giorno che hanno scavato maggiori tracce nel cervello: perché l'anima si rappresenta sempre le cose di cui serba le tracce più grandi e più profonde. Ecco altri esempi meno semplici.

Una malattia nuova: fa stragi che stupiscono la gente. La cosa imprime nel cervello tracce così profonde che una tale malattia è sempre presente alla mente. Se la malattia riceve, per esempio, il nome di scorbuto, tutte le malattie saranno scorbuto. Lo scorbuto è nuovo; tutte le malattie nuove saranno scorbuto. Lo scorbuto si accompagna a una dozzina di sintomi molti dei quali saranno comuni ad altre malattie; ciò non ha importanza. Se un malato presenterà qualcuno di tali sintomi, sarà malato di scorbuto e neanche si penserà alle altre malattie che danno gli stessi sintomi. Ci si aspetterà che tutto quanto è accaduto a coloro che si son visti malati di scorbuto accada anche a lui. Gli si daranno le stesse medicine; ci si meraviglierà che non abbiano gli stessi resultati che si sono riscontrati negli altri.

Un autore si applica a un genere di studi; le tracce della materia in cui s'impegna s'imprimono così profondamente e brillano a tal segno in tutto il suo cervello da confondere e cancellare talvolta le tracce di cose anche molto diverse. C'è stato uno, per esempio, che ha scritto parecchi volumi sulla croce; risultato: ha visto croci dappertutto; ed ha ragione il padre Morin[30] a prenderlo in giro per aver creduto che una medaglia rappresentasse una croce mentre rappresentava tutt'altro. Per un simile scherzo dell'immaginazione Gil-

[30] [Jean Morin (1591-1659), padre dell'Oratorio, noto orientalista.]

bert[31] e molti altri, dopo aver studiato il magnete e averne ammirato le proprietà, hanno voluto riportare a qualità *magnetiche* un grandissimo numero di effetti naturali che non ci hanno nulla a che fare.

Gli esempi fin qui addotti bastano a comprovare che, per la grande facilità dell'immaginazione a rappresentarsi gli oggetti che le sono familiari e la sua difficoltà a immaginare quelli che le sono nuovi, gli uomini si fanno quasi sempre idee che potremmo chiamare miste ed impure e che la mente giudica delle cose solo con riferimento a se stessa e ai suoi primi pensieri. Quindi le diverse passioni degli uomini, le loro inclinazioni, le loro condizioni, le loro occupazioni, le loro qualità, i loro studi, infine tutte le diverse maniere di vivere, creando grandissime differenze tra le loro idee, li fanno cadere in infiniti errori di cui tratteremo in seguito. Di qui le parole piene di senno del cancelliere Bacone: «Tutte le percezioni, sia sensibili che intellettive, sono in relazione con la natura umana, non in relazione con la natura dell'universo. E l'intelletto umano è come uno specchio ineguale rispetto ai raggi delle cose; esso mescola la propria natura con quella delle cose, che deforma e trasfigura» [*Novum Organum*, I, 41; trad. De Mas].

CAPITOLO TERZO

I. Gli uomini di studio sono i più soggetti all'errore – II. Ragioni per cui si preferisce seguire l'autorità anziché far uso della propria mente

Le differenze che si riscontrano nei modi di vivere degli uomini sono pressoché infinite. C'è una grandissima quantità di condizioni differenti, di occupazioni differenti, di cariche, di comunità differenti. Queste differenze fanno sì che tutti gli uomini agiscano in vista di fini diversi, e che nel ragionare si basino su princìpi diversi. Sarebbe persino piuttosto difficile trovare parecchie persone perfettamente delle stesse opinioni in una stessa comunità, in cui i singoli devono avere tutti un solo modo di pensare e identità di fini. La varietà delle loro occupazioni e dei loro legami introduce ne-

[31] [William Gilbert (1540-1603), medico e fisico inglese, scrisse il primo trattato sul magnetismo col titolo *De magnete* (1600) stabilendo la teoria del magnetismo terrestre. Fu il primo a usare il termine elettricità (*vis electrica*) e ad accennare una descrizione dei relativi fenomeni.]

cessariamente una qualche differenza nella forma e nella maniera che essi intendono assumere anche per mettere in atto le cose su cui sono d'accordo. Ciò mostra chiaramente che sarebbe impresa impossibile il tentativo di spiegare nei loro dettagli le cause morali dell'errore; ma farlo qui sarebbe anche piuttosto inutile. Vogliamo solo parlare delle maniere di vivere che portano agli errori più numerosi ed importanti. Quando ne avremo dato spiegazione, si sarà offerta alla mente una più ampia apertura per procedere oltre, e ciascuno potrà cogliere con un solo sguardo e con grande facilità le cause più riposte di parecchi errori particolari che, per essere spiegati, richiederebbero gran tempo e grande fatica. Quando la mente ci vede chiaro, trova piacere a correre incontro alla verità; e corre ad essa con una velocità che non è possibile esprimere.

I. *Gli uomini di studio sono i più soggetti all'errore*

L'occupazione di cui sembra più necessario parlare qui perché produce nell'immaginazione degli uomini mutamenti più considerevoli e che spingono di più all'errore è l'occupazione degli uomini di studio che usano più della memoria che dell'intelligenza. L'esperienza, infatti, ha sempre insegnato che siamo piombati nel maggior numero d'errori per opera di quei medesimi che si sono dedicati con più ardore alla lettura dei libri e alla ricerca della verità.

A coloro che studiano accade la stessa cosa che a chi viaggia. Quando un viaggiatore ha disgraziatamente sbagliato strada, più va avanti più si allontana dalla sua meta. Quanto più è scrupoloso e si dà premura di arrivare dove desidera, tanto più si smarrisce. Così, quella sete ardente di verità che hanno gli uomini li spinge a buttarsi a legger libri dove credono di trovarla. Oppure si costruiscono un sistema chimerico delle cose che desiderano sapere e se ne innamorano; cercano anche, con vani sforzi, di farlo ammirare agli altri, sì da ricevere quegli onori che si rendono per lo più agli inventori dei sistemi. Mettiamo in chiaro questi due difetti.

È abbastanza difficile capire come possa accadere che gente dotata d'intelligenza possa preferire di servirsi, nella ricerca della verità, della mente altrui piuttosto che di quella che Dio le ha dato. Senza dubbio è infinitamente più piacevole ed onorevole procedere servendosi dei propri occhi che di quelli degli altri; e a un

uomo con gli occhi buoni non è mai saltato in mente di chiuderli o di strapparseli[32] nella speranza di trovare una guida. «Il sapiente ha occhi nella sua testa, lo stolto cammina nelle tenebre». Perché lo stolto cammina nelle tenebre? Perché vede solo con gli occhi degli altri e vedere solo in questa maniera, propriamente parlando, significa non veder nulla. L'uso della mente sta a quello degli occhi, come la mente sta agli occhi; e, come la mente è infinitamente al disopra degli occhi, così l'uso della mente si accompagna a soddisfazioni ben più consistenti e che gli danno ben altra gioia rispetto alla gioia che la luce e i colori danno alla vista. Tuttavia gli uomini si servono sempre dei loro occhi per dirigere i propri passi e quasi mai della loro mente per scoprire la verità.

II. *Ragioni per cui si preferisce seguire l'autorità piuttosto che fare uso della propria mente*

Ma le cause che contribuiscono a questo capovolgimento della mente sono parecchie. In primo luogo la pigrizia naturale degli uomini che non vogliono prendersi la briga di meditare.

In secondo luogo, l'incapacità di meditare in cui si è caduti per non essersi applicati da giovani, quando le fibre del cervello erano capaci di piegarsi in tutti i modi.

In terzo luogo, lo scarso amore per le verità astratte che sono il fondamento di tutto quanto si può conoscere quaggiù.

In quarto luogo, la soddisfazione che viene dalla conoscenza del verosimile, che risulta molto piacevole e che ci colpisce fortemente perché poggia sulle conoscenze sensibili.

In quinto luogo, la sciocca vanità che ci fa desiderare di essere stimati dotti, in quanto sono chiamati dotti coloro che hanno letto di più. La conoscenza delle opinioni è molto più utile per stare in conversazione e per far colpo sulla gente comune della conoscenza della vera filosofia che si impara meditando.

In sesto luogo, perché ci si immagina senza motivo che gli antichi siano stati più illuminati di quanto non possiamo esserlo noi, e che dove non sono riusciti loro ogni tentativo sia inutile.

In settimo luogo, perché un misto di rispetto e di stolta curio-

[32] *Eccl.*, 2, 14.

sità ci fa ammirare di più le cose da noi più lontane, le più vecchie, quelle che vengono o da paesi più remoti o meno conosciuti, e persino i libri più oscuri. Così un tempo si stimava Eraclito[33] per la sua oscurità. Si va in cerca delle medaglie antiche, anche se corrose dalla ruggine, e si conservano con gran cura il lume e la pantofola di qualche antico, anche se son mangiati dai vermi: la loro antichità costituisce un valore. C'è gente che si dedica alla lettura dei rabbini perché hanno scritto in una lingua straniera, molto corrotta e molto oscura. Le opinioni più vecchie sono più stimate perché più lontane da noi. E, senza dubbio, se Nembrot[34] avesse scritto la storia del suo regno, vi sarebbero racchiuse tutta la politica più sottile e anche tutte le altre scienze, come taluni trovano che Omero e Virgilio avevano una perfetta conoscenza della natura. Bisogna rispettare l'antichità, si dice; ma come? Aristotele, Platone, Epicuro, questi grandi uomini si sarebbero ingannati? Non si considera che Aristotele, Platone, Epicuro erano uomini come noi, della nostra stessa specie; che, inoltre, ai tempi in cui viviamo, il mondo ha duemila anni di più, che ha più esperienza[35], che deve saperne di più; che, a farci scoprire la verità, sono la vecchiaia del mondo, l'esperienza del mondo.

In ottavo luogo, perché, quando si stima un'opinione nuova e un autore contemporaneo, pare che la loro gloria offuschi la nostra, per via dell'eccessiva vicinanza; ma nulla di simile si teme dall'onore reso agli antichi.

In nono luogo, perché la verità e la novità non possono stare insieme nelle cose di fede. Gli uomini infatti, non volendo distinguere tra verità che dipendono dalla ragione e verità che dipendono dalla tradizione, non tengono conto del fatto che vanno apprese in

[33] *Clarus ob obscuram linguam* (Lucrezio [I, 639]).

[34] [Nembrod (*Genesi*, X, 8), figlio di Cush e nipote di Cam, 'grande cacciatore', a cui si attribuì statura gigantesca. Avrebbe regnato su Babel e altri luoghi del paese di Scinar (l'attuale Mesopotamia) e fondato Ninive.]

[35] [*Veritas filia temporis, non auctoritatis* («La verità è figlia del tempo, non dell'autorità»). La sentenza, che è in Aulo Gellio (XII, II, 7), ebbe poi larga fortuna nel corso dei secoli e si venne caricando di profondi significati filosofici. Ne hanno fatto la storia Giovanni Gentile, *Veritas filia temporis*, in *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, Sansoni, 1940³, pp. 331-355, e Fritz Saxl, *Veritas filia temporis*, in *Philosophy and History. The Ernst Cassirer Festschrift*, New York, Evanston and London, Harper, 1963², pp. 197-222.]

modi del tutto diversi. Fanno confusione tra verità ed errore e tra antichità e verità. Lutero, Calvino ed altri hanno portato delle novità e sono caduti in errore; dunque Galileo, Harvey[36] e Descartes s'ingannano in ciò che dicono di nuovo. La dottrina dell'impanazione[37] di Lutero è nuova ed è falsa; dunque la circolazione di Harvey è falsa perché è nuova. Sempre per questa ragione chiamano promiscuamente con l'odiato nome di novatori gli eretici e i filosofi moderni. Le idee e i termini di *verità* e di *antichità*, di *falsità* e di *novità* sono stati associati fra loro: ormai è così: la comune degli uomini non li separa più e anche gl'intellettuali trovano qualche difficoltà a distinguerli bene.

In decimo luogo, perché viviamo in un tempo in cui la scienza delle opinioni antiche è ancora in voga e solo quelli che pensano con la propria mente possono, mediante la forza della loro ragione, collocarsi al disopra dei cattivi costumi. Quando si è nella calca e nella folla è difficile non cedere alla corrente che ci travolge.

In ultimo luogo, perché gli uomini agiscono solo per interesse, ed è questa la ragione per cui anche coloro che sfuggono all'inganno e riconoscono la vanità di questa specie di studi non rinunciano ad applicarvisi; perché gli onori, le dignità, e persino i benefici si accompagnano ad essi e vanno sempre a chi vi si distingue piuttosto che a chi li ignora.

Tutte queste ragioni fanno, mi pare, capire abbastanza perché gli uomini seguono ciecamente le opinioni degli antichi come vere, e rifiutano come false tutte le nuove; perché, infine, non fanno, o quasi, uso della loro mente. C'è senza dubbio anche un gran numero di altre ragioni più dettagliate che contribuiscono a questo, ma, se si considerano con attenzione quelle che abbiamo segnalato, non si avrà motivo di meraviglia davanti all'infatuazione di certa gente per l'autorità degli antichi.

[36] [William Harvey (1578-1657), medico e anatomista inglese, autore della *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis* (1628), in cui si descrive la grande circolazione del sangue.]

[37] [Impanazione: nome dato alla dottrina di Lutero secondo cui la presenza reale e sostanziale del corpo e del sangue di Gesù Cristo nell'Eucaristia si univa alla permanenza del pane e del vino.]

CAPITOLO QUARTO

Due effetti negativi della lettura sull'immaginazione

Questo falso e vile rispetto che gli uomini tributano agli antichi[38] determina un grandissimo numero di effetti decisamente perniciosi che è opportuno mettere in rilievo.

In primo luogo, abituandoli a non far uso della loro mente, li porta un po' alla volta a una vera e propria incapacità di usarne. Non bisogna infatti immaginare che chi invecchia sui libri di Aristotele e di Platone faccia grande uso della propria mente. Di solito impiega tanto tempo a leggere questi libri soltanto per cercare di penetrare le opinioni dei loro autori e il suo fine principale è di sapere esattamente quali erano i loro punti di vista, senza preoccuparsi gran che dei punti di vista a cui ci si deve attenere, come proveremo nel prossimo capitolo. Quindi la scienza e la filosofia che impara è, propriamente parlando, una scienza della memoria, non della mente. Conosce solo storie e fatti, non verità evidenti; appartiene alla categoria degli storici, piuttosto che non dei filosofi veri e propri, a quella degli uomini che non pensano, ma possono raccontare i pensieri altrui.

Il secondo effetto che determina nell'immaginazione la lettura degli antichi è di introdurre una strana confusione in tutte le idee della maggior parte di coloro che vi si applicano. Ci sono due maniere diverse di leggere gli autori: l'una ottima e molto utile, l'altra molto inutile e persino pericolosa. È utilissimo leggere quando si riflette a ciò che si legge; quando si cerca di trovare con un certo sforzo della mente la soluzione dei problemi che si vedono proposti nei titoli dei capitoli prima ancora di cominciare a leggerli; quando si combinano e si confrontano le idee delle cose le une con le altre: in una parola quando si fa uso della ragione. Al contrario è inutile leggere quando non s'intende ciò che si legge; ma è pericoloso leggere e farsi un'idea di ciò che si legge quando non lo si approfondisce abbastanza per giudicarne con esattezza, soprattutto se si ha abbastanza memoria per ricordare ciò che se ne è capito e abbastanza imprudenza per consentirvi. La prima

[38] Vedi il primo articolo del capitolo precedente.

maniera illumina la mente, la rafforza, ne aumenta la portata. La seconda ne diminuisce la portata, la rende un po' alla volta debole, oscura e confusa.

Ora la maggior parte di quelli che si gloriano di conoscere le opinioni degli altri, studiano solo alla seconda maniera. Quindi, più leggono più la loro mente si fa debole e confusa. Questo perché le tracce del loro cervello si confondono tra loro in quanto sono numerosissime e perché la ragione non le ha sistemate secondo un ordine; ciò impedisce alla mente di immaginare e di rappresentarsi chiaramente le cose di cui ha bisogno. Quando la mente vuole aprire certe tracce, imbattendosi in altre più familiari, se ne lascia ingannare. Infatti, non essendo la capacità del cervello infinita, è quasi impossibile che questo gran numero di tracce formate disordinatamente non si ingarbugli e non porti confusione tra le idee. Per questa medesima ragione le persone di molta memoria non sono, di solito, capaci di giudicare esattamente delle cose che richiedono grande attenzione.

Ma soprattutto va rilevato che le conoscenze acquisite da coloro che leggono senza meditare, e solo per ricordare le opinioni altrui, in una parola, tutte le scienze che dipendono dalla memoria, rientrano propriamente tra le scienze che *gonfiano*[39], perché risultano brillanti e molto soddisfacenti per la vanità di chi le possiede. Quindi coloro che sono dotti in questo senso, essendo di solito pieni d'orgoglio e di presunzione, pretendono di aver diritto a giudicare di tutto anche se ne sono pochissimo capaci; perciò cadono in un grandissimo numero di errori.

Ma questa falsa scienza cagiona un male anche più grave. Queste persone, infatti, non cadono in errore loro sole, vi trascinano con sé quasi tutta la gente la cui intelligenza non si eleva al disopra della media e un grandissimo numero di giovani che credono a tutte le loro soluzioni come fossero articoli di fede. Questi falsi dotti, avendoli spesso schiacciati sotto il peso della loro profonda erudizione e lasciati a bocca aperta tanto con opinioni straordinarie come con nomi di autori antichi e sconosciuti, hanno acquistato una così soverchiante autorità sulle loro menti da ottenere che essi li rispettino, che ammirino come oracoli tutte le paro-

[39] *Scientia inflat* (1. *Cor*. 8, 1).

le che escono dalla loro bocca, che ciecamente si facciano partecipi di tutte le loro opinioni. Anche persone molto più argute e penetranti, non avendoli mai conosciuti, e non sapendo d'altra parte che gente sono, vedendoli parlare in termini così perentori, con un'aria così fiera, così imperiosa, così grave, durerebbero fatica a mancare di rispetto e di stima davanti a ciò che dicono, perché è molto difficile non concedere nulla all'aspetto e ai modi. Infatti, come spesso accade che un uomo fieramente audace ne vessi altri più forti, ma più giudiziosi e controllati di lui, così accade che chi sostiene opinioni non vere e neppure verosimili lasci spesso a bocca chiusa i suoi avversari parlando loro su un tono imperioso, fiero o grave che li coglie di sorpresa.

Ora coloro di cui parliamo hanno abbastanza stima per se stessi e abbastanza disprezzo per gli altri da essersi trincerati in una cert'aria di fierezza mista a gravità e a finta modestia che predispone gli ascoltatori a subirne il fascino.

Va infatti messo in rilievo che tutte le diverse arie assunte da persone di condizioni diverse, altro non sono se non naturali conseguenze della stima che ciascuno ha di se stesso nei confronti degli altri, come è facile riconoscere se appena ci si riflette. Quindi l'aria fiera e brutale è l'aria di un uomo che si stima parecchio e che trascura abbastanza la stima degli altri. L'aria modesta è l'aria di un uomo che stima poco se stesso e che stima abbastanza gli altri. L'aria grave è l'aria di un uomo che si stima parecchio e che desidera parecchio di essere stimato; l'aria semplice quella di un uomo che non si occupa gran che né di se stesso né degli altri. Perciò tutte le diverse arie, che sono quasi innumerevoli, sono solo gli effetti che i diversi gradi di stima che si ha di sé e delle persone con cui si parla, producono naturalmente sul nostro viso e su tutte le parti esterne del nostro corpo. Abbiamo già parlato nel quarto capitolo di questa corrispondenza tra i nervi che eccitano le passioni dentro di noi e quelli che ne recano testimonianza all'esterno attraverso l'aria che conferiscono al viso.

CAPITOLO QUINTO

Gli uomini di studio s'innamorano di solito di qualche autore, sicché il loro principale scopo è di sapere ciò che egli ha creduto senza curarsi di ciò che si deve credere

C'è anche un errore importantissimo in cui gli uomini di studio cadono abitualmente, ed è d'innamorarsi di un autore. Se in un libro c'è qualcosa di buono e di vero, si buttano senz'altro a esagerare: tutto è vero, tutto è buono, tutto è mirabile. Si compiacciono anche di ammirare ciò che non capiscono e vogliono che tutti lo ammirino con loro. Traggono la loro gloria dalle lodi che tributano a questi autori oscuri perché così persuadono gli altri del fatto che li capiscono alla perfezione; e questo è per loro un motivo di vanità. Si stimano superiori agli altri uomini perché credono di capire qualcosa di non pertinente in un antico autore o in un uomo che non si capiva forse neppure da sé. Quanti dotti hanno sudato per chiarire passaggi oscuri dei filosofi e anche di qualche poeta dell'antichità; e quanti uomini brillanti ci sono ancora che si fanno delizia della critica di una parola e dell'opinione di un autore. Ma è opportuno addurre qualche prova di ciò che dico.

La questione dell'immortalità dell'anima è senza dubbio una questione molto importante. Non si può aver nulla in contrario a che i filosofi facciano ogni sforzo per risolverla; e anche se mettono insieme grossi volumi per dimostrare in maniera piuttosto debole una verità che si può dimostrare in poche parole o in poche pagine, sono tuttavia degni di scusa. Ma sono molto ridicoli quando si preoccupano tanto di decidere ciò che credeva in proposito Aristotele. È – mi pare – piuttosto inutile agli uomini d'oggi sapere se è mai esistito un uomo che si chiamava Aristotele; se ha scritto i libri che portano il suo nome; se intende questa o quella cosa in un certo luogo delle sue opere; sono ricerche per cui un uomo non diventa né più saggio né più felice; invece è molto importante sapere se ciò che dice è vero o falso in se stesso.

È dunque del tutto inutile sapere ciò che Aristotele ha creduto dell'immortalità dell'anima, anche se è utilissimo sapere che l'anima è immortale. Tuttavia non esitiamo ad assicurare che ci sono parecchi dotti più preoccupati di conoscere l'opinione d'Aristotele in proposito che non la verità della cosa in sé, infatti han-

no scritto delle opere proprio per spiegare che cosa questo filosofo pensava, mentre non hanno fatto altrettanto per sapere ciò che era fondato pensarne.

Ma anche se moltissima gente si è arrovellata la mente per scoprire qual era il punto di vista d'Aristotele, si è arrovellata inutilmente, visto che su questa ridicola questione non si è ancora d'accordo. Di qui si vede che i seguaci d'Aristotele sono molto sfortunati ad avere un pensatore tanto oscuro per illuminarli, uno che addirittura ostenta la sua oscurità, come testimonia una lettera da lui scritta ad Alessandro[40].

L'opinione d'Aristotele sull'immortalità dell'anima è stata pertanto in tempi diversi un problema molto grave e molto considerevole tra gli uomini di studio. Ma perché non ci si figuri che la mia affermazione è campata in aria e priva di fondamento, sono obbligato a riferire qui un passo di La Cerda[41], un po' lungo e noioso, in cui quest'autore ha raccolto diverse autorevoli testimonianze in proposito; come su un problema importantissimo. Ecco le sue parole sul secondo capitolo di Tertulliano, *De resurrectione carnis*[42].

«Questo problema, se Aristotele riteneva l'anima immortale o mortale, vien dibattuto nelle scuole con argomenti che si presentano come validi dall'una e dall'altra parte. Filosofi rispettabili affermarono che secondo Aristotele l'anima era immortale. Sono di questo parere tra i commentatori greci e latini, l'uno e l'altro Ammonio, Olimpiodoro, il Filopono, Simplicio, Avicenna, come ricorda [Gian Francesco Pico della] Mirandola nel *De examine vanitatis* [*doctrinae gentium*] (4, 9), Teodoro Metochite, Temistio, s. Tommaso (*Contra gentes*, II, 79; *Phys. lect.* 12, e inoltre *Metaph.*, XII, *lect.* 3, *quodlib.* 10, *que.* 5, art. 1); Alberto Magno (De *anima*, *tract.* 2, cap. 20 e *tract.* 3, cap. 13); Egidio Romano (*De anima*, III, 1-4); Durando di San Porziano (2, *dist.* 18, *qu.* 3); il Ferrarese nel commento al citato passo del *Contra gentes*, e più diffusamente Agostino Steuco da Gubbio (*De perenni philosophia*, IX, 21-22);

40 [Testo attribuito ad Aristotele da Aulo Gellio (XX, 5), e menzionato da Plutarco nella biografia di Alessandro.]

41 [Juan Luis de la Cerda (1560-1643), gesuita spagnolo, professore di poesia e di eloquenza, famoso compilatore dei *De institutione grammatica libri quinque*.]

42 [Q. Septimii Florentis Tertulliani Presbyteri Carthaginiensis, *Opera*, Lutetiae Paris, 1624.]

e cosa di maggior rilievo, il discepolo d'Aristotele Teofrasto che poteva conoscere a fondo la posizione del maestro sulla base della tradizione orale e scritta.

Su posizioni opposte si schierarono alcuni Padri della Chiesa, nonché filosofi non privi di valore; Giustino nella sua *Parenesi*, Origene nei *Philosophoumena* e, si dice, Gregorio Nazianzeno, nella disputa contro Eunomio, Gregorio di Nissa (*De anima*, parte II, cap. 4); Teodoreto (*De curandis Graecorum affectibus*, III); Galeno nella *Historia philosophica*; Pomponazzi nel *De immortalitate animae*; Simon Porzio nel *De mente humana*; il Gaetano (De *anima*, III, 2). In parte sono stati tratti a pensarla così, che Aristotele ritenesse mortale la nostra anima, dal suo discepolo Alessandro d'Afrodisia, che soleva dare quest'interpretazione del pensiero aristotelico, benché Agostino da Gubbio nei capp. 21 e 22 intervenga a sua discolpa. E senza dubbio proprio da quel XII della *Metafisica* d'onde Alessandro pare dedurre la mortalità, san Tommaso e Teodoro Metochite ricavarono l'immortalità.

Tertulliano, a sua volta, non credo che assumesse nessuna di queste due posizioni, ma che ritenesse Aristotele ambiguo in proposito; così accade che lo citi in un senso e nell'altro. Infatti, pur attribuendogli la convinzione che l'anima sia mortale, nel cap. 6 del *De anima* lo cita a sostegno della tesi opposta, quella dell'immortalità. Allo stesso modo la pensava Plutarco che citava il medesimo filosofo a favore delle due tesi nel libro 5 del *De placitis philosophorum*: nel cap. 1, infatti, gli attribuisce la mortalità, nel cap. 25 l'immortalità. Fra gli scolastici che non giudicano Aristotele costantemente fedele a nessuna delle due opinioni, ma dubbioso e oscillante, ci sono anche Duns Scoto (in 4, *dist.* 43, *qu.* 2, art. 2); Hervé Nédélec (*quodlib.*, *qu.* 11 e I *Senten.*, *dist.* 1, *qu.* 1); Nifo nel *De immortalitate animae* (cap. I), oltre ad altri interpreti recenti. Ritengo che questa interpretazione intermedia sia la più esatta, ma fatto il bilancio delle autorità, il mio obbligo di commentatore mi vieta di farmene sostenitore».

Si danno per buone tutte queste citazioni sulla testimonianza di questo commentatore perché a verificarle ci sembrerebbe di perdere il nostro tempo, né sempre disponiamo di tutti i bei libri da cui sono ricavate. Non ne aggiungiamo altre perché non gli contestiamo il merito di averle raccolte con cura, e, volendolo fare, si per-

derebbe più tempo che mai, anche se solo ci si limitasse a sfogliare allo scopo la lista di coloro che hanno commentato Aristotele.

Noi vediamo dunque, attraverso questo passo di La Cerda, che uomini di studio stimati si son dati molto da fare per scoprire che cosa Aristotele pensava dell'immortalità dell'anima e che taluni sono stati capaci di scrivere dei libri in proposito, come, per esempio, Pomponazzi[43]: infatti il fine principale di tale autore nel suo libro è di dimostrare che, secondo Aristotele, l'anima era mortale. E forse c'è anche chi, non solo si preoccupa di sapere che cosa Aristotele ha creduto in proposito, ma arriva a considerare problema importantissimo stabilire se, per esempio, Tertulliano, Plutarco o altri hanno creduto o no che l'opinione d'Aristotele fosse che l'anima è mortale; come si ha fondatissimo motivo di credere stando allo stesso La Cerda; se si riflette all'ultima parte del passo citato: «Tertulliano, a sua volta», e il resto.

Se non importa gran che sapere cosa credeva Aristotele a proposito dell'immortalità dell'anima, né ciò che Tertulliano e Plutarco hanno ritenuto che credesse, la questione di fondo, quella dell'immortalità dell'anima, è almeno una verità che è necessario penetrare. Ma c'è un'infinità di cose che è proprio inutile conoscere e delle quali, quindi, anche più inutile è sapere cosa ne hanno pensato gli antichi; tuttavia ci si dà gran pensiero di indovinare le opinioni dei filosofi su argomenti simili. Si trovano libri pieni di queste ridicole indagini e sono queste sciocchezzuole che hanno suscitato tante guerre tra eruditi. Questi problemi vacui e poco pertinenti, queste ridicole genealogie di opinioni inutili, sono per i dotti importanti questioni critiche. Si credono in diritto di disprezzare chi disprezza tali sciocchezze e di trattare da ignoranti coloro che si vantano di ignorarle. Immaginano di possedere perfettamente la storia genealogica delle forme sostanziali e accusano d'ingratitudine il loro tempo se non riconosce il loro merito. Con quanta chiarezza queste cose mostrano la debolezza e la vuotaggine della mente umana! e che, quando non è la ragione a dirigere gli studi, non

[43] [Pietro Pomponazzi (1462-1525), professore a Padova e a Bologna, autore, fra l'altro, di un celebre e discusso *De immortalitate animae*, dove si sostiene che l'immortalità dell'anima va accettata come verità di fede, ma non è dimostrabile razionalmente.]

solo gli studi non perfezionano la ragione, ma addirittura la obnubilano, la corrompono, la alterano radicalmente.

Qui torna a proposito rilevare che, in materia di fede, non è sbagliato indagare cosa credeva, per esempio sant'Agostino o un altro padre della Chiesa, e neppure andare a vedere se sant'Agostino la pensava allo stesso proposito come quelli che lo avevano preceduto; perché le cose relative alla fede si apprendono solo per tradizione e la ragione non può scoprirle. Dato che la credenza più antica è la più vera, bisogna cercare di sapere qual era la credenza degli antichi; il che non è possibile se non esaminando l'opinione di parecchie persone che si sono susseguite in tempi diversi. Ma le cose che dipendono dalla ragione sono esattamente l'opposto e, per sapere ciò che si deve credere, non c'è bisogno di darsi da fare per sapere ciò che credevano gli antichi. Tuttavia, non so per quale capovolgimento di prospettiva mentale, certuni si sgomentano se, in materia di filosofia, si parla diversamente da Aristotele e non si preoccupano se, in teologia, si parla diversamente dal Vangelo, dai padri della Chiesa e dai concili. Mi pare che, di solito, coloro che più inveiscono contro le novità filosofiche degne di apprezzamento positivo favoriscano e addirittura difendano con maggiore accanimento certe novità teologiche degne di essere detestate. Infatti non è il loro linguaggio che non si approva; per sconosciuto che fosse all'antichità è consentito dall'uso; disapproviamo gli errori che diffondono o sostengono valendosi di questo linguaggio equivoco e confuso.

Sul piano teologico bisogna amare l'antichità, perché è la verità che va amata, e la verità sta nell'antichità. Quando ci siamo impossessati della verità qualunque curiosità deve essere spenta. Ma sul piano filosofico, al contrario, si deve amare la novità, per la stessa ragione, che è sempre la verità a dover essere amata, a dover esser cercata, a dover essere oggetto di inesauribile curiosità. Se si ritenessero Aristotele e Platone infallibili, forse basterebbe dedicarsi a capirli; ma la ragione non ci permette di crederlo. La ragione, al contrario, vuole che li riteniamo più ignoranti dei filosofi moderni, perché nel tempo in cui viviamo il mondo è più vecchio di duemila anni, e, come si è già detto, ha più esperienza che ai tempi di Aristotele e di Platone; i nuovi filosofi, inoltre, possono conoscere tutte le verità che gli antichi ci hanno lasciato in eredità e scoprirne ancora parecchie altre. Tuttavia la ragione non vuole neppure che si

creda sulla parola a questi filosofi recenti piuttosto che agli antichi. Vuole, al contrario, che si esamini attentamente il loro pensiero e che lo si accetti solo quando non ci si offrirà più possibilità di dubbio, senza preoccupazioni ridicole per la vastità della loro dottrina o per le altre qualità della loro mente.

CAPITOLO SESTO

La preoccupazione dei commentatori

Quest'eccesso di preoccupazione pare molto più strano in coloro che commentano qualche autore, perché coloro che si dedicano a questo lavoro, che sembra per se stesso indegno di una bella intelligenza, immaginano che i loro autori meritino l'ammirazione di tutti. E si considerano tutt'uno con essi: in questa prospettiva l'amor proprio fa splendidamente il suo giuoco. Abilmente, tributano ai loro autori lodi a profusione, li circondano di fulgide luci, li colmano di gloria, ben sapendo che una tal gloria si rifletterà su di loro. Quest'idea di grandezza, nella mente di molti, non solo colloca in alto Aristotele o Platone, ma suscita anche rispetto per tutti quelli che li hanno commentati; e qualcuno non avrebbe fatto l'apoteosi del suo autore se non si fosse figurato di esser come avviluppato nella sua gloria.

Non pretendo tuttavia che tutti i commentatori tributino lodi ai loro autori nella speranza di averne qualcosa in cambio; ci sono tanti che, se ci riflettessero, ne proverebbero orrore; li lodano in buona fede e senza vederci nulla di male; non ci pensano; ma l'amor proprio ci pensa per loro senza che se ne accorgano. Gli uomini non avvertono il calore che è nel loro cuore, anche se dà vita e movimento a tutte le altre parti del loro corpo; per convincersene devono toccarsi e metterci su le mani, perché questo calore è naturale. Lo stesso avviene per la vanità: è così connaturata all'uomo che egli non l'avverte e benché sia la vanità a dare, per così dire, vita e movimento alla maggior parte dei suoi pensieri e dei suoi disegni, essa lo fa spesso in un modo che per lui risulta impercettibile. Per sapere di essere vani bisogna tastarsi, maneggiarsi, prendere dei punti d'appoggio. Non si è abbastanza coscienti del fatto che è la vanità a dar l'avvio alla maggior parte del-

le nostre azioni; e anche se l'amor proprio lo sa, lo sa soltanto per mascherare la cosa al resto degli uomini.

Pertanto, poiché un commentatore ha qualche rapporto e qualche legame con l'autore che commenta, il suo amor proprio non manca di rivelargli grandi motivi di lode in questo autore per trarne profitto anche lui. E la cosa vien fatta con tanta abilità, in modo così fine, così delicato da passare inosservata. Ma non è questo il luogo di mettere in chiaro la duttilità dell'amor proprio.

I commentatori non lodano i loro autori solo per un fatto di stima preconcetta e perché lodandoli onorano se stessi; ma anche perché questo è il costume e pare che così si debba fare. Ci sono persone che pur non avendo una grande stima di certe scienze e di certi autori, tuttavia commentano questi autori e coltivano queste scienze perché la loro attività, il caso, o persino il loro capriccio li ha impegnati in questo lavoro: costoro si credono obbligati a far lodi iperboliche delle scienze e degli autori su cui lavorano, si trattasse pure di autori senza importanza e di scienze molto meschine ed inutili.

In effetti sarebbe piuttosto ridicolo che un uomo si mettesse a commentare un autore credendolo senza importanza e che si applicasse seriamente a scrivere di cose che ritenesse inutili. Pertanto, per salvaguardare la propria reputazione, bisogna lodare il proprio autore e il contenuto del suo libro, quand'anche l'uno e l'altro fossero spregevoli; l'errore in cui si è caduti, di dedicarsi a un'opera scadente, va riscattato con un altro errore. Perciò persone dotte che commentano autori diversi dicono spesso cose che si contraddicono. Sempre per questo motivo la maggior parte delle prefazioni non sono conformi né alla verità né al buon senso. Se si commenta Aristotele è *il genio della natura*; se si scrive su Platone, è *il divino Platone*. Non si commentano le opere di uomini che sono semplicemente uomini: sono sempre le opere di uomini decisamente divini, uomini che sono stati la meraviglia del loro tempo e che hanno ricevuto da Dio lumi affatto speciali. Altrettanto dicasi della materia di cui si tratta: è sempre la più bella, la più elevata, quella che è necessario conoscere.

Ma perché non ci si limiti a credermi sulla parola, ecco il modo in cui un commentatore famoso tra i dotti parla dell'autore che commenta. È Averroè che parla di Aristotele. Nella prefazione alla *Fisica* di questo filosofo dice che egli è stato l'inventore della lo-

gica, della morale, della metafisica e che le ha portate alla loro perfezione. «Le portò a perfezione – dice – perché nessuno di coloro che vennero dopo, fino ad oggi, ed è un periodo di millecinquecento anni, aggiunse nulla di nuovo, né puoi riscontrare nelle sue parole un errore di qualche entità; la presenza di una tale virtù in un solo individuo costituisce uno straordinario prodigio e quando la si trova in un solo uomo questi è degno di esser considerato divino piuttosto che umano»[44]. In altri luoghi gli tributa elogi ben più pomposi e solenni, come nel primo libro del *de generatione animalium*. «Lodiamo Dio che, in fatto di perfezione, lo collocò in un posto a parte rispetto agli altri uomini e gli accordò quella suprema dignità umana che non tutti possono attingere, in nessun'epoca». Il medesimo dice anche in *Destruct.*, I, 3: «La dottrina di Aristotele è somma verità, poiché il suo intelletto fu il culmine dell'intelletto umano; per cui è appropriato dire di lui che fu creato e dato a noi dalla divina provvidenza perché non ignoriamo tutto ciò che è possibile conoscere».

Per dirla schietta, non bisogna esser pazzi per parlare così? e non deve l'infatuazione di questo autore esser degenerata in stravaganza e follia? *La dottrina di Aristotele è la suprema verità. Nessuno può avere una scienza che uguagli la sua e neppure che ci si accosti. Per imparare tutto ciò che può esser conosciuto Dio ci ha dato lui. È lui che dà a tutti gli uomini la saggezza e*, come dice in un altro luogo, *tanto più sanno quanto più penetrano il suo pensiero.* «Aristotele fu il sommo, da cui sono tratti a perfezione tutti i sapienti venuti dopo di lui anche se differiscono tra di loro nell'intendere le sue parole e nelle conseguenze che ne derivano». Tuttavia le opere di questo commentatore si sono diffuse in tutta Europa e persino in altri paesi più lontani. Sono state tradotte dall'arabo in ebraico e dall'ebraico in latino; e forse anche in molte altre lingue; il che dimostra a sufficienza in che conto le tenessero i dotti. Dimodoché non ci era possibile offrire un esempio più manifesto dei preconcetti degli studiosi. Infatti esso dimostra a sufficienza che non solo costoro spesso prendono un entusiasmo

[44] [Vedi Aristotelis *omnia quae extant Opera* [...]. Averrois Cordubensis *in ea opera omnes* [...] *commentarii*, vol. 4°, Venetiis, apud Iunctas, 1562, p. 5 r. M. riporta la *antiqua translatio*. Al margine della edizione giuntina si trovano anche i rinvii agli altri luoghi qui citati.]

per qualche autore, ma che inoltre il loro entusiasmo si comunica ad altri in misura proporzionale al conto in cui sono tenuti dalla gente; e così le lodi fittizie dei commentatori spesso fanno sì che persone poco illuminate che affrontano la lettura del testo si formino idee preconcette e cadano in un'infinità di errori. Ecco un altro esempio.

Un illustre dotto[45], che ha istituito cattedre di geometria e di astronomia nell'Università di Oxford, comincia con queste parole un libro che ha pensato di scrivere sulle prime otto proposizioni di Euclide: «Il mio proposito[46], lettori, se le forze e la salute mi soccorreranno, è di spiegare le definizioni, i postulati, gli assiomi, le prime otto proposizioni del primo libro degli elementi, lasciando il resto a chi verrà dopo di me»; e termina così: «Signori lettori, per grazia di Dio ho mantenuto la mia promessa, ho pagato il mio debito, ho spiegato secondo il mio criterio le definizioni, i postulati, gli assiomi e le otto prime proposizioni degli *Elementi* di Euclide. A questo punto, gravato dall'età, metto da parte i circoli e l'arte. Mi terranno forse dietro nel compito altri più vigorosi nel fisico, più brillanti nella mente, ecc.». Una persona di media levatura, in meno d'un'ora, può imparare da sé, o con l'aiuto del più modesto dei geometri, le definizioni, i postulati, gli assiomi e le prime otto proposizioni di Euclide che richiedono appena qualche spiegazione; tuttavia ecco qui un autore che parla dell'impresa come fosse molto importante e difficile. Ha paura che le forze non gli bastino: «se le forze e la salute mi soccorreranno». Lascia a chi verrà dopo di lui il compito di proseguire: «lasciando il resto a chi verrà dopo di me». Ringrazia Dio di aver mantenuto la promessa per una grazia particolare: «per grazia di Dio ho mantenuto la mia promessa; ho pagato il mio debito; ho spiegato secondo il mio criterio». Che cosa? La quadratura del circolo? la duplicazione del cubo? Questo grand'uomo ha spiegato *secondo il suo criterio*, le definizioni, i postulati, gli assiomi e le otto prime proposizioni del primo libro degli *Elementi* di Euclide. Forse fra quelli che verranno dopo di lui ce ne saranno di più dotati in fatto di salute e di vigore per continuare questa bell'opera: «Mi ter-

[45] [Henry Caville (1549-1622), matematico e grecista inglese di gran fama. Fu chiamato a insegnare inglese alla regina Elisabetta.]

[46] *Praelectiones 13, in principium Elementorum Euclidis* [1621].

ranno forse dietro nel compito altri più vigorosi nel fisico, più brillanti nella mente». Ma per lui è tempo di riposare: a questo punto, gravato dall'età, metto da parte i circoli e l'arte.

Euclide non pensava, nella stesura dei suoi *Elementi*, di essere tanto oscuro o di dire cose tanto fuori dell'ordinario da richiedere un libro di quasi trecento pagine[47] per spiegare le sue definizioni, i suoi assiomi, i suoi postulati e le sue otto prime proposizioni. Ma questo scienziato inglese possiede l'arte di valorizzare la scienza di Euclide e, se l'età glielo avesse permesso, e avesse continuato con la medesima lena, oggi noi avremmo sui soli *Elementi* di geometria dodici o quindici grossi volumi, che sarebbero utilissimi a chi volesse apprendere questa scienza e che farebbero grande onore a Euclide.

Ecco i bizzarri disegni di cui la falsa erudizione ci rende capaci. Quest'uomo sapeva il greco: gli dobbiamo infatti l'edizione greca delle opere di san Giovanni Crisostomo. Forse aveva letto gli antichi geometri. Aveva conoscenza storica delle loro proposizioni come della loro genealogia. Aveva per l'antichità tutto il rispetto che si deve avere per la verità. E cosa è venuto fuori da queste sue attitudini? Un commento delle definizioni di termini, dei postulati, degli assiomi, e delle otto prime proposizioni di Euclide, molto più difficile da capirsi e da ricordarsi, non dico delle proposizioni che commenta, ma di tutto ciò che Euclide ha scritto di geometria.

C'è molta gente che, per vanità, parla greco e persino, a volte, una lingua che non conosce: dizionari, elenchi di nomi, prontuari di luoghi comuni offrono a molti autori un grande aiuto; ma sono pochi a concentrare la loro conoscenza del greco su un soggetto così poco pertinente; sono portato quindi a credere che una stima preconcetta e sproporzionata di Euclide abbia spinto l'autore a immaginare il piano del libro.

Se quest'uomo si fosse servito della ragione quanto si è servito della memoria, in una materia dove si deve far uso soltanto della ragione; o se il suo rispetto e il suo amore per la verità fossero stati pari alla venerazione per l'autore commentato, è molto probabile che, avendo impiegato tanto tempo su un soggetto così dap-

[47] In quarto.

poco, avrebbe convenuto che le definizioni dell'angolo piatto e delle linee parallele offerte da Euclide sono manchevoli e che non ne spiegano a sufficienza la natura; che la seconda proposizione non è pertinente, poiché si può provarla soltanto attraverso il terzo postulato, e questo non andrebbe concesso con la stessa facilità della seconda proposizione: infatti, concedendo il terzo postulato – che da ogni punto si può descrivere un circolo con qualunque raggio – non si ammette soltanto che da un punto si tracci una linea uguale a un'altra, come Euclide illustra in modo molto macchinoso nella seconda proposizione, ma che, da un qualunque punto, si tracci un numero infinito di linee di qualunque grandezza.

Ma il proposito della maggior parte dei commentatori non è di chiarire gli autori e di cercare la verità; far mostra della propria erudizione e difendere ciecamente persino gli errori di coloro che commentano: ecco il loro scopo. Non parlano tanto per farsi intendere e per fare intendere il loro autore quanto per farlo ammirare e per farsi ammirare con lui. Se il nostro commentatore non avesse infarcito il suo libro di passi greci, di parecchi nomi d'autori poco noti, e di simili cose piuttosto inutili per intendere nozioni comuni, definizioni di termini, postulati di geometria, chi avrebbe letto il suo libro, chi l'avrebbe ammirato, chi avrebbe attribuito al suo autore la qualifica di dotto e di uomo d'ingegno?

Dopo quanto si è detto non credo si possa mettere in dubbio che la lettura degli autori, quando sia fatta senza discernimento, non abbia spesso a determinare nella mente una posizione preconcetta. E appena una mente è così orientata non dispone più completamente del senso comune. Non può più giudicare in modo assennato di tutto ciò che ha qualche rapporto col soggetto della sua adesione preconcetta; tutto ciò che pensa ne resta contaminato. Neppure può applicarsi a cose del tutto estranee agli oggetti del suo preventivo favore. Così un uomo innamorato di Aristotele non può apprezzare che Aristotele; vuol giudicare di tutto riferendosi a lui; ciò che contrasta con questo filosofo gli sembra falso; avrà sempre qualche luogo aristotelico sulle labbra; citerà Aristotele in ogni genere di occasioni e a tutti i propositi; per provare cose oscure e che nessuno concepisce, ma anche per provare cose evidentissime, di cui non potrebbe dubitare nem-

meno un bambino; perché Aristotele è per lui ciò che per gli altri sono ragione ed evidenza.

Del pari, se uno è infatuato di Euclide e della geometria, vorrà mettere in rapporto con luoghi e proposizioni del suo autore tutto ciò che gli direte. Vi parlerà solo con riferimento alla sua scienza. Il tutto sarà maggiore della parte solo perché l'ha detto Euclide e, come ho notato qualche volta, non si vergognerà di citarlo per darne la prova. Ma il fenomeno è molto più diffuso tra coloro i cui autori non sono geometri; molto spesso nei loro libri troviamo lunghe citazioni greche, ebraiche, arabe, a riprova di cose evidentissime.

Tutto ciò deriva dal fatto che le tracce impresse nelle fibre del loro cervello dagli oggetti della loro disposizione preconcetta sono così profonde da restar sempre semiaperte, e gli spiriti animali, passandovi di continuo, le mantengono sempre così, impedendo che si chiudano. Sicché l'anima, costretta ad aver sempre i pensieri legati con queste tracce, ne diventa come schiava; ne è sempre turbata e preoccupata, persino quando, accorgendosi del proprio disorientamento, vuol tentare di porvi rimedio. Quindi è continuamente in pericolo di cadere in un grandissimo numero di errori se non sta sempre in guardia, nella decisione irremovibile di osservare la regola di cui si è parlato all'inizio di quest'opera: accordare completo consenso solo a cose del tutto evidenti.

Non parlo qui del cattivo uso che i più fanno del genere di studi a cui si applicano. È un tema che va trattato in morale, benché si possa anche metterlo in relazione con quanto abbiamo detto circa le disposizioni preconcette. Infatti quando un uomo si butta a corpo morto a leggere i rabbini e libri scritti in ogni sorta di lingue, le più sconosciute e quindi le più inutili, quando vi spende tutta la vita, lo fa senza dubbio perché è favorevolmente predisposto e perché coltiva una speranza immaginaria di diventare dotto; anche se, per questa via, non può conquistare nessuna scienza vera. Ma poiché questo nostro applicarci a uno studio inutile, più che portarci a posizioni erronee ci fa perdere il nostro tempo, il più prezioso dei nostri beni, per gonfiarci di una stolta vanità, non parleremo qui di chi si mette in testa di addottrinarsi in tutte queste specie di scienze meschine ed inutili, che sono tanto numerose e che vengono studiate, per lo più, con troppa passione.

CAPITOLO SETTIMO

I. Gl'inventori di nuovi sistemi – II. Un ultimo errore degli uomini di studio

[I.] Abbiamo appena finito di descrivere l'immaginazione degli studiosi che si rimettono in tutto all'autorità di certi autori: ma ce ne sono degli altri che si trovano all'estremo opposto. Costoro non rispettano mai gli autori, qualunque sia la stima che godono tra i dotti. Se li hanno stimati [in passato], in seguito hanno subito un grande mutamento: erigono ad autori se stessi. Vogliono essere inventori di qualche punto di vista nuovo per acquistare così qualche reputazione tra la gente; sono certi che dicendo qualcosa che ancora non è stata detta non mancheranno di ammiratori.

Le persone di questo genere hanno per lo più immaginazione piuttosto viva: le fibre del loro cervello sono di natura tale da conservare a lungo le tracce di cui hanno ricevuto l'impronta. Quindi, se fanno tanto d'immaginare un sistema che presenta qualche verosimiglianza, non è più possibile disingannarle. Tengono a mente e serbano con gelosissima cura tutto ciò che, in qualche modo, può servire a confermarlo; al contrario, quasi non vedono tutte le obbiezioni che gli si oppongono, oppure se ne liberano con qualche futile distinzione. Godono intimamente nel prospettarsi l'opera loro e la stima che sperano trarne. Si applicano solo a considerare l'immagine della verità contenuta nelle loro opinioni verosimili; immobilizzano davanti ai loro occhi quest'immagine, ma non si soffermano mai a guardare le altre facce delle loro posizioni che ne rivelerebbero la falsità.

Per inventare un vero sistema occorrono grandi qualità; non basta una mente molto vivida e penetrante, occorre inoltre una certa grandezza e una vasta apertura dell'ingegno che consenta di cogliere contemporaneamente moltissime cose. Le intelligenze modeste, per vivaci e sottili che siano, hanno la vista troppo corta per scorgere tutto ciò che è necessario a porre le basi di un sistema. Si arrestano a piccole difficoltà che le respingono o a qualche fulgore che le abbaglia; il loro sguardo non si estende tanto da afferrare contemporaneamente tutto l'insieme di un grande soggetto.

Ma, per quanto vasto e penetrante sia l'ingegno, non c'è nulla da sperare se non sia anche immune da passioni e da pregiudizi. Questi invadono una parte dello spirito e inquinano tutto il resto.

Le passioni confondono tutte le idee in mille modi e quasi sempre ci fanno vedere negli oggetti tutto ciò che desideriamo trovarvi. La stessa passione della verità c'inganna talvolta, quand'è troppo ardente; ma ciò che più ci ostacola nella conquista di una vera scienza è il desiderio di apparire dotti.

Nulla di più raro, dunque, che trovar persone capaci di creare nuovi sistemi; non è, tuttavia, molto raro trovar gente che se n'è costruito uno abbandonandosi alla fantasia. Fra quelli che studiano molto se ne vedono pochissimi che ragionino secondo le nozioni comuni; nelle loro idee c'è sempre qualcosa che non torna e ciò indica a sufficienza che hanno un sistema particolare a noi sconosciuto. Non tutti i loro libri, è vero, lo danno a vedere; infatti, quando si tratta di scrivere per il pubblico, si bada di più a ciò che si dice e a volte la semplice attenzione basta ad aprirci gli occhi. Tuttavia di tanto in tanto si vedono libri che testimoniano a sufficienza di quanto abbiamo detto, perché c'è perfino gente che, fin dall'inizio del proprio libro, mena vanto di aver inventato qualche nuovo sistema.

Ad aumentare in misura notevole il numero degl'inventori di nuovi sistemi ci son quelli che in passato si erano rivolti a qualche autore, perché spesso accade che, non avendo trovato nulla di vero o di consistente nelle opinioni degli autori letti, essi concepiscano dapprima grande avversione e poi gran disprezzo per ogni specie di libri; in seguito immaginano un'opinione verosimile che abbracciano di tutto cuore e in cui si rafforzano alla maniera che abbiamo detto.

Ma quando questo appassionato amore per la loro posizione si è sedato, o quando il proposito di renderla pubblica li ha obbligati ad esaminarla con attenzione più precisa e più seria, ne scoprono la falsità e la abbandonano: alla condizione però di non assumerne più altre e di condannare senza appello chiunque pretenderà di avere scoperto una qualche verità.

II. *Un considerevole errore degli studiosi*

Dimodoché l'ultimo e più pericoloso errore in cui cadono parecchi studiosi è di pretendere che non si può sapere nulla. Hanno letto molti libri antichi e moderni senza trovarvi la verità; hanno

concepito parecchie belle teorie che, dopo un esame più attento, hanno trovato false. Ne concludono che tutti gli uomini somigliano a loro e che, se coloro che ritengono di avere scoperto una qualche verità ci riflettessero più seriamente, come loro si ricrederebbero. A loro basta questo per condannarli senza addentrarsi in un esame più minuto: non condannarli sarebbe, in certo modo, ammettere che sono più intelligenti di loro, cosa, ai loro occhi, inverosimile.

Guardando dunque come ostinati tutti coloro che danno qualcosa per certa non vogliono si parli delle scienze come di verità evidenti di cui è impossibile dubitare ragionevolmente, ma solo come di opinioni che è opportuno non ignorare. Pure, costoro dovrebbero considerare che, se hanno letto un grandissimo numero di libri, non li hanno, tuttavia, letti tutti, o non li hanno letti con tutta l'attenzione necessaria per capirli a fondo; e che, se hanno concepito molte belle teorie trovandole poi false, non hanno concepito tutte le teorie possibili; quindi può ben darsi che altri abbiano colto meglio nel segno. Né è necessario, se questo li ferisce, che questi altri abbiano, in senso assoluto, più ingegno di loro: basta che siano stati più fortunati. Non si fa loro torto quando si dice che si conosce come evidente ciò che loro ignorano, poiché al tempo stesso si afferma che parecchi secoli hanno ignorato le stesse verità, non perché mancassero le belle intelligenze, ma perché queste belle intelligenze all'inizio non hanno imbroccato la strada giusta.

Non si offendano dunque se ci si vede chiaro e se si parla in conformità. Se dopo tanti smarrimenti la loro mente è ancora capace di applicarsi, prestino attenzione a ciò che si dice loro, e poi diano un giudizio: questo è consentito; ma, se non vogliono prender nulla in esame, stiano zitti. Riflettano un po' alla risposta che danno abitualmente alla maggior parte delle domande: «questo non si sa»; «nessuno sa come questo si verifichi»; vedano se non si tratti di una risposta poco assennata poiché per darla, per forza, devono credere di sapere tutto ciò che gli uomini sanno o possono sapere. Se infatti non avessero questa opinione di sé la risposta sarebbe anche più fuori luogo. Perché poi trovano così difficile dire: «non ne so nulla», se in certi casi sono d'accordo nell'ammettere di non saper nulla; perché bisogna concludere che tutti gli uomini sono ignoranti a cagione della loro intima convinzione di essere loro degli ignoranti?

Ci sono pertanto tre specie di persone che si dedicano agli studi. Le une concepiscono un mal riposto entusiasmo per qualche autore o per qualche scienza inutile o fasulla. Le altre si preoccupano delle loro personali fantasie. Le ultime, infine, che per lo più provengono dai due gruppi precedenti, immaginano di sapere tutto ciò che si può sapere e, persuase di non possedere nessuna conoscenza certa, concludono, in genere, che non si può avere nessuna conoscenza evidente e considerano tutto ciò che si dice loro come semplice opinione.

È facile vedere che tutti i difetti di queste tre specie di persone dipendono da quelle peculiarità dell'immaginazione che abbiamo esposto nei capitoli precedenti, e che il loro atteggiamento è dovuto soltanto a pregiudizi che ostruiscono la loro mente rendendoli incapaci di scorgere oggetti diversi da quelli che assorbono il loro interesse. Si può dire che i loro pregiudizi funzionino nella loro mente come i ministri dei principi nel rapporto coi loro sovrani. Questa gente, infatti, per quanto sta in lei, permette di parlare ai suoi signori solo a chi è nelle sue grazie o a chi non può privarla della sua posizione privilegiata; allo stesso modo i pregiudizi di questi studiosi impediscono alla mente di soffermarsi sulle idee degli oggetti cogliendole nella loro genuina purezza. Ma le travestono, le nascondono sotto la loro divisa, gliele presentano ben mascherate. Dimodoché le è molto difficile uscire dall'inganno e riconoscere i propri errori.

CAPITOLO OTTAVO

I. Degli spiriti effeminati – II. Degli spiriti superficiali – III. Delle autorità – IV. Degli sperimentatori

Ciò che abbiamo detto mi pare basti per stabilire, in generale, quali sono i difetti d'immaginazione degli studiosi e gli errori a cui più si trovano esposti. Ora, dato che sono press'a poco i soli a prendere a cuore la ricerca della verità, e che d'altra parte tutti si rifanno a loro, qui, a quel che sembra, potremmo chiudere questa seconda parte. Tuttavia è opportuno aggiungere qualcosa a proposito degli errori degli altri uomini, perché esser messi sull'avviso non risulterà inutile.

I. *Degli spiriti effeminati*

Tutto ciò che accarezza i nostri sensi ci tocca in sommo grado e tutto ciò che ci tocca, nella stessa misura, desta il nostro interesse. Quindi coloro che si abbandonano a ogni sorta di divertimenti fortemente improntati al piacere sensibile sono incapaci di penetrare verità che racchiudono qualche difficoltà considerevole perché la capacità del loro spirito, che non è infinita, è tutta invasa dai loro piaceri o, per lo meno, lo è per buona parte.

Per lo più i grandi, i cortigiani, i ricchi, i giovani, quelli che chiamano persone brillanti [*beaux esprits*], presi come sono da continui divertimenti, dal desiderio di piacere seguendo le vie della concupiscenza e del senso, un po' alla volta, acquistano in queste cose una tale delicatezza, una tale mollezza da potersi molto spesso chiamare spiriti effeminati anziché sottili, come pretenderebbero. Perché, anche se spesso le due cose vengono confuse, c'è una bella differenza tra la vera finezza dello spirito e la mollezza.

Ha finezza di spirito chi per via di ragione rileva anche le più piccole differenze delle cose; chi prevede gli effetti derivanti da cause riposte, poco comuni e poco visibili; chi, infine, penetra più a fondo i soggetti che considera. Ma gli spiriti molli hanno soltanto una falsa delicatezza: non sono né vivaci né penetranti; non colgono nemmeno gli effetti delle cause più grossolane e tangibili; non possono, infine, abbracciare nulla, penetrare nulla, ma sono estremamente delicati dal punto di vista della forma. Una brutta parola, un accento provinciale, una piccola smorfia, li irritano infinitamente di più d'un confuso ammasso di ragionamenti errati. Non possono cogliere il difetto di un ragionamento, ma avvertono alla perfezione una mossa fuori posto o un gesto sgraziato. In una parola, hanno una perfetta intelligenza per le cose sensibili perché hanno fatto un uso continuo dei loro sensi; ma non hanno la vera intelligenza delle cose che dipendono dalla ragione perché non hanno fatto quasi mai uso della loro.

Tuttavia sono queste le persone che più godono stima in società e che più facilmente conquistano la reputazione di intelligenze brillanti. Infatti, quando un uomo parla con piglio libero e disinvolto; quando le sue espressioni sono pure e ben scelte; quando si serve di figure che accarezzano i sensi e che eccitano le passioni in modo impercettibile; anche se dice solo sciocchezze, se

sotto le sue belle parole non c'è nulla né di buono né di vero, stando all'opinione comune è un uomo brillante, uno spirito fine, sottile. Non ci si accorge che è solo molle ed effeminato, che brilla solo di false luci, e che non è mai lui a spander luce; che persuade soltanto perché abbiamo orecchie ed occhi, non perché abbiamo una ragione.

Del resto non si nega che tutti gli uomini risentano di questa debolezza che abbiamo rilevato in taluni di loro. Non c'è nessuno il cui spirito non sia toccato dalle impressioni dei sensi e delle passioni e che quindi non si soffermi un pochino sui modi. In questo, la sola differenza tra gli uomini sta nel più e nel meno. Ma si è attribuito questo difetto a taluni in particolare per una ragione: c'è chi si rende ben conto che si tratta di un difetto e cerca di correggersi; mentre quelli di cui abbiamo parlato lo guardano come una gran bella qualità. Ben lungi dal riconoscere che questa falsa delicatezza è frutto di una mollezza effeminata e fonte di un numero incalcolabile di malattie dello spirito, immaginano sia effetto ed impronta della bellezza del loro genio.

II. *Degli spiriti superficiali*

A coloro di cui abbiamo parlato possiamo aggiungere un grandissimo numero di spiriti superficiali, che non approfondiscono mai nulla e che scorgono solo confusamente le differenze tra le cose; non per loro colpa, come le persone di cui abbiamo detto: non sono infatti i divertimenti a rimpicciolire il loro spirito; per sua natura esso è angusto. Una tale angustia non deriva, come potremmo immaginare, dalla natura dell'anima; è dovuta talvolta a grave carenza o a grande lentezza degli spiriti animali; talvolta a rigidezza delle fibre cerebrali; talvolta anche a una abbondanza smodata degli spiriti e del sangue, o a qualche altra causa che non è necessario conoscere.

Ci sono dunque due specie di spiriti. Gli uni notano con facilità le differenze tra le cose, e sono quelli dotati; gli altri immaginano e suppongono somiglianze tra di esse, e sono gli spiriti superficiali. I primi hanno il cervello adatto a ricevere tracce nette e distinte degli oggetti che considerano e poiché sono molto attenti alle idee di queste tracce è come se vedessero gli oggetti da vi-

cino: a loro non sfugge nulla. Gli spiriti superficiali, invece, ricevono dalle cose solo tracce deboli e confuse. Si riducono a vederle come di sfuggita, da lontano e molto confusamente; dimodoché, all'apparenza, le trovano simili, come i visi visti troppo da lontano, in quanto lo spirito, per ragioni che esporrò nel terzo libro, presuppone sempre somiglianza ed uguaglianza là dove non è costretto a riconoscere differenza e disuguaglianza.

Appartengono a questa schiera, per la maggior parte, quelli che parlano in pubblico, tutti coloro che son chiamati grandi parlatori, e parecchi, anche, fra quelli che, pur parlando pochissimo, hanno molta facilità nell'esprimersi. È infatti estremamente raro che chi medita seriamente possa spiegar bene il soggetto della sua meditazione. Per lo più, quando prende a parlarne, esita, perché si fa qualche scrupolo di usare termini suscettibili di risvegliare negli altri un'idea sbagliata. Vergognandosi di parlare tanto per parlare, come fanno tanti che parlano a vanvera di tutto, dura molta fatica a trovare parole che esprimano efficacemente pensieri non comuni.

III. *Delle persone autorevoli*

Benché infinitamente si onorino le persone votate alla pietà, i teologi, i vecchi e, in genere, tutti coloro che hanno conquistato giustamente grande autorità sugli altri uomini, tuttavia ci riteniamo costretti a dire che spesso, vedendosi ascoltati da tutti con rispetto, si credono infallibili; che fanno scarso uso della loro mente per scoprire verità speculative; che condannano troppo alla leggera tutto ciò che piace loro di condannare senza averlo sottoposto a un esame abbastanza attento. Non è che si trovi a ridire se non si applicano a molte scienze che non sono gran che necessarie; possono farne a meno e addirittura tenerle in dispregio; ma non devono giudicarne su dati immaginari e sospetti, che hanno scarso fondamento. Devono infatti considerare che la gravità con cui parlano, l'autorità che hanno acquisito sullo spirito altrui, la loro abitudine di addurre, a conferma di quanto dicono, qualche passo delle Scritture, faranno immancabilmente precipitare nell'errore coloro che li ascoltano con rispetto, e che, incapaci di esaminar le cose a fondo, si lasciano ingannare dallo stile e dalle apparenze.

Quando l'errore si camuffa da verità spesso è più rispettato della stessa verità, e questo rispetto infondato ha conseguenze pericolosissime[48]: «Pessima res est errorum apotheosis, et pro peste intellectus habenda est, si vanis accedat veneratio». Quindi, quando certuni, per falso zelo o per amore dei loro pensieri si sono serviti delle Sacre Scritture per stabilire dei falsi princìpi di fisica o di metafisica, spesso sono stati ascoltati come oracoli da gente che, per il rispetto dovuto alla sacra autorità, ha creduto loro sulla parola; ma è anche accaduto che qualche spirito distorto ne abbia preso occasione per disprezzare la religione. Dimodoché, per uno strano capovolgimento, le Sacre Scritture sono state per qualcuno cagione d'errore, e la verità è stata per altri all'origine dell'empietà. Bisogna dunque star molto attenti, dice l'autore or ora citato, a non cercar di spiegare ciò che è vivo con ciò che è morto e a non pretendere di scoprire nelle Sacre Scritture, con le capacità del proprio spirito, ciò che lo Spirito santo non vi ha voluto significare. «Da una malsana commistione di divino ed umano – continua l'autore – non solo vien fuori una filosofia fantastica, ma anche una religione eretica. Perciò non c'è niente di più salutare del detto evangelico che si deve dare alla fede solo quello che a lei appartiene». Tutti coloro pertanto che esercitano autorità sugli altri, prima di decidere qualcosa tanto più devono riflettervi quanto più le loro decisioni sono seguite; e soprattutto i teologi devono badar bene a non far disprezzare la religione per falso zelo o per acquistar credito e far circolare le loro opinioni. Ma, dato che non spetta a me dire ciò che devono fare, ascoltino san Tommaso loro maestro che[49], invitato dal suo generale ad esprimere la sua opinione su alcuni articoli, gli risponde in questi termini, rifacendosi a sant'Agostino:

«È molto rischioso pronunciarsi in modo decisivo su cose che non sono di fede come se lo fossero. Ce lo insegna sant'Agostino nel quinto libro delle *Confessioni*[50]. 'Quando vedo, dice, un cristiano che ignora cos'hanno sostenuto i filosofi a proposito dei cieli, delle stelle, dei moti del sole e della luna, e che confonde una

[48] Cancelliere Bacone [*Novum organum*, I, 65].

[49] *Opusc. 9* [*Responsio ad fr. Joannem Vercellensem, gener. magistr. Ord. Praed., de artic. XLII*].

[50] [*Confess.*, V, 5; P.L. 32, 709.]

cosa con un'altra, lo lascio alle sue opinioni e ai suoi dubbi; non vedo infatti che la sua ignoranza della situazione dei corpi e della varia sistemazione della materia possa nuocergli purché non creda cose indegne di voi, Signore, che avete creato noi tutti. Ma se si persuade che queste cose riguardano la religione, e se ha l'ardire di affermare con caparbia tenacia ciò che non sa, allora si nuoce'. Il medesimo santo spiega anche più chiaramente il suo pensiero in proposito nel primo libro del *De genesi ad litteram*[51], in questi termini: 'Un cristiano deve guardarsi bene dal parlare di queste cose come fossero fondate sulle Sacre Scritture; infatti un infedele che gli sentisse dire delle stravaganze prive di ogni parvenza di verità non potrebbe trattenersi dal ridere. Quindi ne deriverebbe una mortificazione per il cristiano e l'infedele non ne sarebbe edificato. Tuttavia la conseguenza più grave, in simili casi, non sta nel vedere che un uomo si è sbagliato; sta nel fatto che gl'infedeli, mentre cerchiamo di convertirli, s'immaginano a torto, e per loro inevitabile perdizione, che i nostri autori abbiano opinioni così bizzarre; quindi li condannano e li disprezzano come ignoranti. Pertanto è – mi pare – molto più prudente non affermare come verità di fede opinioni comunemente accettate dai filosofi, che non sono in contrasto con la nostra fede, anche se talvolta ci si può valere dell'autorità dei filosofi per farle accettare. Ma neanche si devono rifiutare queste opinioni come contrarie alla nostra fede per non dar motivo ai sapienti di questo mondo di disprezzare le sacre verità della religione cristiana'».

La maggior parte degli uomini sono tanto trascurati e poco ragionevoli da non far distinzione tra la parola di Dio e quella degli uomini quando si presentano unite, dimodoché cadono in errore approvandole tutt'e due, o nell'empietà disprezzandole allo stesso modo. Cogliere la causa di questi ultimi errori è anche molto facile; si può vedere che dipendono dal legame fra le idee spiegato nel quinto capitolo e non è necessario soffermarcisi ulteriormente.

IV. *Degli sperimentatori*

Qui sembra a proposito parlare un po' dei chimici e, in genere, di tutti coloro che si dedicano agli esperimenti. Sono gente che cer-

[51] [*De Gen. ad litt.*, I, 19; P.L. 34, 261.]

ca la verità e, di solito, se ne seguono i pareri senza sottoporli a preventivo esame. Quindi i loro errori sono tanto più pericolosi in quanto li comunicano agli altri con maggior facilità.

Senza dubbio, meglio studiare la natura che i libri; gli esperimenti, visibili e tangibili, costituiscono, certo, prove molto più valide dei ragionamenti degli uomini; né si può rimproverar nulla a coloro che, impegnati dalla loro attività nello studio della fisica, cercano di consolidare le loro capacità attraverso continui esperimenti, purché si dedichino anche di più alle scienze che sono loro ancor più necessarie. Non si biasimano dunque la filosofia sperimentale o quelli che la coltivano, ma solo i loro difetti.

Il primo è che, di solito, nell'ordine dei loro esperimenti, non si fanno guidare dalla luce della ragione, ma solo dal caso. Perciò, dopo avervi speso molto tempo e molto danaro, non ne escono né più illuminati né più dotti.

Il secondo è di soffermarsi di preferenza su strani esperimenti che escono dall'ordinario, anziché sui più comuni. Tuttavia è evidente che, i più comuni essendo i più semplici, bisogna cominciare col soffermarsi su quelli, prima di dedicarsi ai più complessi, che dipendono da un numero più rilevante di cause.

Il terzo consiste nell'andare a cercare con cupidigia e con una certa cura gli esperimenti che portano un utile trascurando quelli che servono solo a illuminare la mente.

Il quarto è che non tengono nota con sufficiente precisione di tutte le circostanze particolari: tempo, luogo, ingredienti di cui si servono; anche se la meno importante di tali circostanze è talvolta capace di impedire il risultato in cui si spera. Bisogna infatti osservare che tutti i termini impiegati dai chimici sono equivoci; per esempio, la parola vino significa tante cose diverse quanta è la varietà dei terreni, delle stagioni, delle maniere di fare e conservare il vino. Dimodoché, in generale, si può dire che non ve ne siano due botti uguali. Perciò, quando un chimico dice: «Per fare quest'esperimento prendete del vino», non si sa se non molto approssimativamente che cosa vuol dire. Perciò negli esperimenti bisogna portare una grandissima circospezione e spingersi a quelli complessi solo dopo essersi resi ragione a fondo dei più semplici e comuni.

Il quinto difetto consiste nel ricavare troppe conclusioni da un solo esperimento. Al contrario, quasi sempre, per giungere a una

sola conclusione esatta occorrono parecchi esperimenti, anche se un solo esperimento può aiutare a trarre parecchie conclusioni.

Infine la maggior parte dei fisici e dei chimici considerano soltanto gli effetti particolari della natura: non risalgono mai alle prime nozioni degli elementi che compongono i corpi. Tuttavia, senza dubbio, è possibile conoscere in modo chiaro e distinto i particolari della fisica solo se si possiede appieno ciò che vi è di più generale; occorre addirittura elevarsi fino al campo metafisico. Infine, mancano spesso di coraggio e di costanza; si stancano per la fatica e per la spesa. Nelle persone di cui abbiamo parlato ci sono anche molti altri difetti, ma non abbiamo la pretesa di dar fondo all'argomento.

Le cause degli errori che si sono rilevati sono la scarsa applicazione, le peculiarità dell'immaginazione trattate nel quinto capitolo della prima parte di questo libro, e nel secondo di questa parte qui, e soprattutto il fatto di non giudicare della differenza tra i corpi e dei loro mutamenti se non in base alle sensazioni che se ne hanno, come si è spiegato nel primo libro.

Parte terza
L'influenza contagiosa delle forti immaginazioni

CAPITOLO PRIMO

I. La nostra disposizione a imitare gli altri in tutte le cose è alla radice del comunicarsi degli errori dovuti alla potenza dell'immaginazione – II. Due cause principali che aumentano una tale disposizione – III. Cosa s'intende per immaginazione forte – IV. Ce ne sono di più tipi. I pazzi e coloro che hanno un'immaginazione forte nel senso che intendiamo qui – V. Due considerevoli difetti di quanti posseggono una forte immaginazione – VI. Loro capacità di persuadere e di imporsi

[I.] Dopo avere spiegato la natura dell'immaginazione, i suoi difetti e come la nostra propria immaginazione ci induce in errore, in questo secondo libro resta solo da parlare dell'influenza contagiosa esercitata dalle immaginazioni potenti: parlo della forza per cui certi spiriti hanno la capacità di influire sugli altri trascinandoli nei loro errori.

Le immaginazioni potenti sono estremamente contagiose; dominano le deboli; le portano un po' alla volta ad assumere i loro atteggiamenti; imprimono in esse i loro caratteri. Quindi, dato che

chi è provvisto d'immaginazione forte e vigorosa non è per nulla ragionevole, pochissime cause degli errori umani hanno maggior raggio di questa influenza pericolosa che l'immaginazione esercita.

Per concepire questo contagio e come si trasmette dall'uno all'altro bisogna sapere che gli uomini hanno bisogno gli uni degli altri e che sono fatti per riunirsi a comporre parecchi corpi dove tutte le parti devono avere tra di loro una mutua rispondenza. Per mantenere quest'unione Dio ha comandato loro la reciproca carità. Ma l'amor proprio poteva un po' alla volta spegnere la carità rompendo così il nodo della società civile; perciò, per conservarla, è stato opportuno che Dio unisse gli uomini anche con legami naturali capaci di sopravvivere al difetto di carità e di interessare l'amor proprio.

Questi legami naturali, che abbiamo in comune con le bestie, consistono in una certa disposizione del cervello, che si ritrova in tutti gli uomini, a imitare alcune delle persone con cui conversano, a formulare i medesimi giudizi, a farsi prendere dalle stesse passioni da cui esse sono agitate. Una tale disposizione, di solito, crea tra gli uomini un mutuo legame molto più stretto di una carità fondata su ragione – carità d'altra parte molto rara.

Quando un uomo manca di questa disposizione cerebrale a dividere i nostri sentimenti e le nostre passioni è per sua natura incapace di legarsi con noi e di formare un unico corpo: somiglia a quelle pietre irregolari che non possono trovar posto in una costruzione perché non si possono unire con le altre. «I malinconici odiano chi è lieto, i lieti chi è malinconico. I veloci odiano i lenti, i pigri chi è pronto ed operoso» [Hor. *Ep.*, I, 18, vv. 89-90].

Per non romperla con chi non ha riguardo per le nostre passioni, con chi ha sentimenti contrari ai nostri, si richiede più virtù di quanto non si creda. E non del tutto senza ragione, perché, quando un uomo ha motivo di tristezza o di gioia, non dividere i suoi sentimenti significa in qualche modo insultarlo. Se è triste non ci si deve presentare a lui con aria allegra e briosa, che denota una gioia di cui imprime a fatica le tracce nella sua immaginazione; è come volerlo strappare allo stato che più gli conviene e che trova più gradevole; perché proprio la tristezza è, per un uomo afflitto, la più gradevole di tutte le passioni.

II. *Le due cause principali che aumentano la nostra disposizione a imitare gli altri*

C'è pertanto in tutti gli uomini una certa disposizione cerebrale che li porta naturalmente a imitare qualcuna delle persone con cui vivono. Ora, una tale disposizione, ha due cause principali che la alimentano e la fanno prosperare. L'una è nell'anima, l'altra nel corpo. La prima consiste soprattutto nell'inclinazione alla grandezza, che tutti gli uomini hanno, e nel loro desiderio di elevarsi in modo da conquistare una posizione onorevole nella stima degli altri. È questa inclinazione che ci stimola segretamente a parlare, a camminare, a vestire, ad assumere atteggiamenti propri delle persone altolocate. È qui la radice delle mode nuove, della volubilità delle lingue vive, persino di certe forme generalizzate di corruzione dei costumi. È questa, infine, la principale fonte di tutte le novità stravaganti e bizzarre, che non poggiano sulla ragione, ma solo sulla fantasia umana.

L'altra causa che accresce la nostra disposizione a imitare gli altri – e qui dobbiamo parlare soprattutto di questa – consiste in una certa impressione che le persone di forte immaginazione fanno sugli spiriti deboli e sui cervelli teneri e delicati.

III. *Cosa s'intende per immaginazione forte*

Per immaginazione forte e vigorosa intendo quella costituzione del cervello che lo rende capace di vestigia e di tracce estremamente profonde, che esauriscono a tal segno le capacità dell'anima da impedirle di dedicare una qualche attenzione a cose diverse da quelle rappresentate da tali immagini.

IV. *Ce ne sono di due tipi*

Ci sono due specie di individui con l'immaginazione forte in questo senso. I primi ricevono queste tracce profonde in seguito all'impressione involontaria e disordinata degli spiriti animali; gli altri, su cui vogliamo soprattutto fermarci, le ricevono per via della disposizione che si trova nella sostanza del loro cervello.

È manifesto che i primi sono completamente pazzi perché l'unione naturale tra le loro idee e tali tracce li costringe a pensare a

cose a cui non pensano gli altri uomini con cui conversano: la cosa li rende incapaci di parlare a proposito e di rispondere a tono quando vengono interrogati.

Ve ne ha un'infinita varietà e la differenza sta tutta nel più e nel meno; si può dire che rientrino nella loro schiera tutti coloro che sono agitati da qualche passione violenta, in quanto, finché dura la loro emozione, gli spiriti animali imprimono le tracce e le immagini della loro passione con tale una forza da renderli incapaci di pensare ad altro.

Ma va rilevato che queste specie di persone non hanno la capacità di corrompere neppure l'immaginazione degli spiriti più deboli e dei cervelli più molli e delicati per due ragioni principali. La prima, che, non potendo conformarsi alle idee degli altri, non hanno nessuna capacità di persuaderli; la seconda che, data la piena evidenza del loro disordine mentale, i loro discorsi vengono ascoltati solo con disprezzo.

È vero tuttavia che le persone dominate dalle passioni risvegliano le nostre passioni e che destano nella nostra immaginazione impressioni simili a quelle che li commuovono, ma, dato che la loro furia impetuosa è del tutto manifesta, a queste impressioni si oppone resistenza e, di solito, in breve ci se ne libera. Esse svaniscono da sé quando vien meno la causa che le aveva prodotte, ossia, quando, non avendo più davanti agli occhi le persone così sconvolte, la vista dei segni che la passione scavava sul loro volto smette di produrre mutamenti nelle fibre del nostro cervello e agitazione negli spiriti animali.

Qui esamino soltanto quella specie di immaginazione forte e vigorosa che consiste in una disposizione del cervello a ricevere tracce molto profonde dagli oggetti più deboli e meno efficaci.

Non è un difetto avere il cervello adatto a immaginare con forza le cose e a ricevere immagini molto distinte e molto vive dagli oggetti più trascurabili; purché l'anima resti sempre padrona dell'immaginazione e le immagini si imprimano obbedendo ai suoi ordini, cancellandosi quando essa vuole; [non è un difetto:] al contrario è l'origine della sottigliezza [*finesse*] e della forza dello spirito. Ma quando l'immaginazione domina l'anima e, senza aspettare il comando della volontà, queste tracce si formano per la disposizione del cervello e per l'azione degli oggetti e degli spiriti, si tratta, evidentemente, di una pessima qualità e di una spe-

cie di follia. Cercheremo di spiegare il carattere di coloro che hanno questo tipo di immaginazione. In proposito bisogna ricordare che la capacità dello spirito è molto limitata; che niente vale ad esaurirla quanto le sensazioni e, in genere, tutte le percezioni degli oggetti che ci toccano fortemente; che le tracce profonde del cervello sono sempre accompagnate da sensazioni o da quelle altre percezioni che hanno una forte influenza su di noi. Per questa via, infatti, è facile stabilire gli autentici caratteri degli spiriti che hanno una forte immaginazione.

V. *Due difetti considerevoli di quanti posseggono una forte immaginazione*

Il primo è che queste persone sono incapaci di dare un giudizio assennato su cose un po' difficili e scabrose, perché, essendo la capacità del loro spirito tutta presa dalle idee naturalmente legate a queste tracce troppo profonde, non sono libere di pensare a più cose contemporaneamente. Ora, nelle questioni complesse lo spirito deve percorrere con un moto rapido e subitaneo le idee di parecchie cose, riconoscendone a colpo d'occhio tutti i rapporti e tutti i legami necessari a risolvere le questioni.

Tutti sanno per esperienza personale che si è incapaci di riflettere a un problema mentre si è agitati da qualche passione o tormentati da dolori piuttosto forti, perché nel cervello si trovano allora quelle tracce profonde che assorbono i poteri della mente. Quindi, dato che le stesse cose, secondo la nostra supposizione, imprimono in coloro di cui parliamo tracce più profonde che negli altri, la loro mente non può avere la stessa ampiezza d'orizzonti né abbracciare altrettanti oggetti. Il loro primo difetto è pertanto uno spirito angusto, tanto più angusto quanto più il loro cervello riceve tracce profonde dagli oggetti meno rilevanti.

Il secondo difetto è che sono dei visionari, ma in una forma attenuata, piuttosto difficile da riconoscersi. La comune degli uomini non li crede visionari; solo gli spiriti giusti e illuminati si accorgono delle loro visioni e della loro immaginazione fuorviata.

Per capire l'origine di questo difetto bisogna anche ricordare ciò che si è detto al principio di questo secondo libro: che, per quanto riguarda ciò che si verifica nel cervello, sensi e immaginazione differiscono solo dal più al meno; che è la grandezza e la

profondità delle tracce a far sentire gli oggetti all'anima, a farglieli giudicare presenti e capaci di toccarla, e, infine, abbastanza vicini da farle provare piacere o dolore. Infatti, quando le tracce di un oggetto sono piccole, l'anima si limita a immaginarlo; non lo giudica presente e neppure lo ritiene molto grande e considerevole. Ma via via che le tracce si fanno più grandi e profonde l'anima giudica che anche l'oggetto si faccia più grande e considerevole, che si avvicini di più a noi, e infine che sia capace di toccarci e di ferirci.

I visionari di cui parlo non sono giunti all'estrema follia di credere presenti ai loro occhi cose che non ci sono; le tracce del loro cervello non sono ancora abbastanza profonde; sono pazzi solo a metà: se lo fossero del tutto non ci sarebbe ragione di star qui a parlarne perché, accorgendosi tutti del loro squilibrio, non sarebbe possibile restarne ingannati. Non sono visionari dei sensi, ma solo visionari dell'immaginazione. I pazzi sono visionari dei sensi, poiché non vedono le cose come sono e spesso vedono cose che non ci sono; ma quelli di cui parlo qui sono visionari dell'immaginazione, poiché immaginano le cose del tutto diverse da come sono e ne immaginano anche che non sono. Tuttavia è evidente che la differenza tra visionari dei sensi e visionari dell'immaginazione rientra nell'ordine del più e del meno e che spesso si passa dalla condizione degli uni a quella degli altri. Perciò si deve assumere la malattia dello spirito dei visionari dei sensi come pietra di paragone per rappresentarsi quella degli altri, perché è più manifesta e fa una maggiore impressione; infatti nelle cose che differiscono solo dal più al meno bisogna sempre spiegare le meno appariscenti con le più appariscenti.

Il secondo difetto di coloro che hanno immaginazione forte e vigorosa è dunque di essere visionari dell'immaginazione, o semplicemente visionari; i visionari dei sensi, infatti, si chiamano pazzi. Ecco dunque le qualità negative degli spiriti visionari.

Eccessivi in tutte le occasioni, esaltano le cose basse, ingrandiscono le piccole, ravvicinano le lontane. Non vedono nulla come è. Si meravigliano di tutto; su tutto danno in esclamazioni senza assennato discernimento. Se sono costituzionalmente disposti al timore – voglio dire se, per l'estrema delicatezza delle fibre del loro cervello, hanno spiriti animali scarsi, deboli e poco mobili, sì da non poter comunicare al resto del corpo i movimenti necessa-

ri – si spaventano per la minima causa e tremano alla caduta di una foglia. Ma se – cosa più comune – hanno ricchezza di spiriti e di sangue, si pascono di vane speranze e, abbandonandosi all'immaginazione fertile in fatto d'idee, con gran soddisfazione e gioia fanno, come suol dirsi, castelli in aria. Veementi nelle passioni, radicati nelle loro opinioni, sempre pieni e arcicontenti di sé. Che stravaganze! che furori! che moti incomposti quando si mettono in testa di passare per begl'ingegni e di erigersi ad autori; perché autori ce ne sono di tutti i generi, visionari e no. Non imitano mai la natura. In loro tutto è affettato, forzato, artificioso. Procedono solo per balzi; camminano solo a passo cadenzato; tutto si riduce a figure retoriche e ad iperbole. Quando vogliono mettersi per le vie della pietà seguendo le strade della loro fantasia assumono integralmente lo spirito giudaico e farisaico. Per lo più restano in superficie, fermandosi a cerimonie esteriori, a pratiche secondarie a cui si dedicano senza riserve. Diventano scrupolosi, timidi, superstiziosi. Tutto appartiene alla fede; tutto, per loro, è essenziale, eccetto le cose che, davvero, rientrano nel regno della fede e sono essenziali: molto spesso, infatti, impegnati in doveri di minor conto, trascurano ciò che vi ha di più importante nel Vangelo: la giustizia, la misericordia, la fede. Ma ci sarebbe troppo da dire. A persuadere di questi loro difetti e a metterne in evidenza parecchi altri basta qualche riflessione su quel che si verifica nella conversazione abituale.

Le persone d'immaginazione forte e vigorosa hanno anche altre qualità per cui s'impone una spiegazione approfondita. Fin qui abbiamo parlato solo dei loro difetti; ora è molto giusto parlare dei tratti che tornano a loro vantaggio. Ne hanno uno, tra gli altri, che riguarda in particolare il nostro tema perché, in base ad esso, dominano lo spirito della gente comune, la penetrano delle loro idee, le comunicano tutte le false impressioni da cui sono toccati.

VI. *Chi è provvisto di forte immaginazione ha facili poteri persuasivi*

Questa capacità consiste nella facilità di esprimersi in maniera forte e viva, anche se priva di naturalezza. Coloro che immaginano

fortemente le cose le esprimono con grande forza e persuadono tutti coloro che restano convinti più dal piglio e dall'impressione esercitata sui sensi che non dalla forza della ragione. Infatti, poiché il cervello di coloro che hanno forte immaginazione subisce tracce profonde per effetto degli oggetti immaginati, queste tracce sono naturalmente seguite da una grande emozione di spiriti che dispongono tutto il corpo ad esprimere il pensiero con prontezza e vivacità. Quindi l'atteggiarsi del viso, il tono della voce, lo stile del discorso, animando le loro espressioni preparano chi li ascolta e li guarda a prestare attenzione e a ricevere macchinalmente l'impressione dell'immagine da cui costoro sono agitati. Perché, infine, un uomo penetrato di ciò che dice riesce, di solito, a penetrarne gli altri; una persona appassionata desta sempre delle emozioni; e anche se la sua retorica spesso esorbita dalle regole, nondimeno è molto persuasiva; perché il piglio e la maniera risultano efficaci e agiscono sull'immaginazione degli uomini più vivamente dei più vigorosi discorsi pronunziati a sangue freddo, in quanto tali discorsi non accarezzano i sensi e non colpiscono l'immaginazione.

Le persone provviste d'immaginazione hanno dunque la dote di piacere, di commuovere, di persuadere, perché traducono i loro pensieri in immagini molto vive e percettibili. Ma ci sono anche altre cause che contribuiscono a questa loro facilità nel conquistare la gente. Per lo più, infatti, parlano solo di cose accessibili, alla portata di gente comune. Si servono solo di espressioni e di termini che non risvegliano se non le confuse conoscenze del senso, sempre molto forti e ricche di carica emotiva. Non trattano di soggetti grandi e difficili se non restando nel vago, procedendo per luoghi comuni, senza arrischiarsi a entrare in dettagli e senza risalire ai princìpi; in parte perché non sono competenti; in parte perché temono di non sapersi esprimere, di confondersi, di stancare la mente di chi non ha molta capacità d'attenzione.

Ora è facile capire, da quanto abbiamo detto, che i trascorsi dell'immaginazione sono estremamente contagiosi e che si insinuano e si spandono nella mente dei più con molta facilità. Ma poiché coloro che posseggono una forte immaginazione, per via di una mentalità angusta e delle visioni a cui sono soggetti, per lo più sono nemici della ragione e del buon senso, si può anche ag-

giungere che pochissime cause dei nostri errori sono più comuni dell'azione contagiosa esercitata dai turbamenti e dalle malattie dell'immaginazione. Però queste verità vanno anche provate con esempi e con esperienze note a tutti.

CAPITOLO SECONDO

Esempi generali della forza dell'immaginazione

Esempi molto comuni di questo comunicarsi dell'immaginazione si riscontrano nei figli in rapporto ai padri, ma anche di più nelle figlie in rapporto alle madri; nei servitori in rapporto ai padroni e nelle donne di servizio in rapporto alle padrone; nelle scuole in rapporto agl'insegnanti; nei cortigiani in rapporto ai re; in genere, in tutti gl'inferiori in rapporto ai loro superiori, purché tuttavia padri, padroni e altri superiori posseggano una qualche forza di immaginazione; senza di che potrebbe accadere che figli e servitori non ricevessero nessuna impressione di rilievo dalla debole immaginazione dei padri o dei padroni.

Si trovano esempi di questa comunicazione [immaginativa] anche tra uguali; ma il fatto non è altrettanto comune perché viene a mancare quella componente di rispetto che dispone l'animo a ricevere senza sottoporle ad esame le impressioni delle immaginazioni forti. Infine si riscontrano fenomeni del genere persino nei superiori riguardo agl'inferiori; e questi, a volte, sono dotati di una immaginazione così viva e prepotente da rigirarsi a loro piacimento padroni e superiori.

Non sarà difficile capire come padri e madri destino impressioni fortissime nell'immaginazione dei loro figli se si considera che le disposizioni naturali del nostro cervello, da cui siamo portati a imitare coloro con cui ci troviamo a vivere e a dividerne sentimenti e passioni, sono di gran lunga più accentuate nei figli di fronte ai genitori che non in tutti gli altri uomini. E se ne possono dare parecchie ragioni. La prima è la consanguineità. Infatti i genitori trasmettono spessissimo ai figli la predisposizione a certe malattie ereditarie (gotta, calcoli, follia, e in genere tutte le malattie che non si sono verificate accidentalmente o che non hanno unicamente per causa una eccezionale fermentazione di umori,

per esempio le febbri e qualche altra affezione – queste, evidentemente, non si possono trasmettere); ma, allo stesso modo, imprimono nel cervello dei figli le disposizioni del loro cervello, dando alla loro immaginazione un certo modo di atteggiarsi che li rende pienamente suscettibili degli stessi sentimenti.

La seconda ragione è che, di solito, i bambini hanno solo scarsissimi rapporti col resto della gente, da cui, a volte, potrebbe venire la traccia di vestigia diverse, rompendo in qualche modo il continuo gravare dell'impressione paterna. Infatti, come un uomo che non è mai uscito dal suo paese immagina per lo più che siano del tutto irragionevoli gli usi e costumi degli stranieri perché contrastano con quelli della sua città dove si lascia portare dalla corrente; così un bambino che non è mai uscito dalla casa paterna immagina che i sentimenti e le maniere dei suoi genitori siano la ragione universale; o meglio non suppone che possa esservi altro principio di ragione o di virtù oltre all'imitarli. Crede dunque tutto ciò che sente dire da loro e fa tutto ciò che li vede fare.

E quest'impressione dei genitori è così forte da non agire soltanto sull'immaginazione dei bambini, ma anche sulle varie parti del loro corpo. Un ragazzetto cammina come il padre, parla come lui, fa i medesimi gesti. Altrettanto dicasi di una ragazzina. Veste, cammina, parla come la madre; se la madre ha la r di gola, anche la figlia ha la r di gola; se la madre fa qualche strana mossa, anche la figlia la fa. I figli, infine, imitano in tutto i loro genitori, anche nei difetti e nelle smorfie, come pure negli errori e nelle qualità negative.

Ad accrescere l'effetto di questa impressione intervengono anche molte altre cause. Le principali sono l'autorità dei genitori, la condizione di dipendenza per parte dei figli, il reciproco amore; sono cause che hanno in comune coi figli anche i cortigiani, i servitori, e gl'inferiori in genere. Per chiarirle ci serviremo dell'esempio dei cortigiani.

Ci sono uomini che giudicano di ciò che non appare attraverso ciò che appare: giudicano della grandezza, della forza e della capacità mentale, che restano nascoste, attraverso la nobiltà, le dignità e le ricchezze che invece conoscono. Spesso una cosa serve a misurare l'altra e la condizione di dipendenza dai grandi, il desiderio di partecipare alla loro grandezza, il manifesto splendore che li circonfonde porta sovente gli uomini, se mi è permesso dirlo, a tributare ad altri uomini onori divini. Perché, se Dio accorda ai princi-

pi l'autorità, gli uomini attribuiscono loro l'infallibilità, ma un'infallibilità che non trova i suoi limiti in certi settori e in certi casi e che non si collega a una qualche cerimonia. I grandi sanno naturalmente tutto: hanno sempre ragione, anche se decidono di questioni su cui non hanno la minima competenza. Sottoporre a controllo le loro affermazioni significa non saper vivere; dubitarne vuol dire mancar di rispetto; condannarli è come rivoltarsi o, per lo meno, come dichiararsi pazzi, bizzarri, ridicoli. Quando poi i grandi ci fanno l'onore di amarci, non si tratta più semplicemente di ostinazione, di testardaggine, di ribellione: non accettare ciecamente tutte le loro opinioni diventa ingratitudine e perfidia; è un'irreparabile colpa che ci rende per sempre indegni della loro benevolenza. Perciò i cortigiani, e per una necessaria conseguenza, quasi tutti i popoli, s'impegnano senza starci a riflettere ad abbracciare tutti i punti di vista dei loro sovrani, fino al punto di cedere alla loro fantasia e al loro capriccio anche in materia religiosa.

L'Inghilterra e la Germania ci offrono esempi fin troppo numerosi di questa smodata sottomissione dei popoli alle empie volontà dei loro principi. La storia di questi ultimi tempi ne è piena e talvolta si son viste persone d'età che hanno mutato quattro o cinque volte di religione a causa dei diversi mutamenti dei loro principi.

In Inghilterra i re e persino le regine *esercitano, sotto ogni rispetto, la loro potestà su tutti gli stati dei loro regni, ecclesiastici o laici che siano*[52].

Sono loro che approvano la liturgia, il modo di officiare le feste, quello di somministrare e ricevere i sacramenti. Comandano, per esempio, di non adorare Gesù Cristo al momento della comunione, anche se obbligano ancora a ricevere il sacramento in ginocchio secondo l'antico costume. In una parola, cambiano tutto nella liturgia per adattarla ai nuovi articoli della loro fede e hanno anche il diritto di dare un giudizio su questi articoli insieme al parlamento, come il papa col concilio, come si può vedere negli statuti d'Inghilterra e Irlanda fissati all'inizio del regno della regina Elisabetta. Infine si può dire che i re d'Inghilterra esercitano sui loro sudditi un potere spirituale superiore a quello temporale, perché questi popoli miserabili, figli della terra, molto meno

[52] Art. 37 della Chiesa anglicana.

preoccupati di conservare la loro fede che i loro beni, accettano facilmente tutte le opinioni dei principi purché non contrastino col loro interesse temporale.

Anche le rivoluzioni che, nel campo religioso, si sono verificate in Svezia e in Danimarca potrebbero servirci come prova della forza con cui certi spiriti agiscono sugli altri, ma son tutte rivoluzioni che hanno avuto parecchie altre cause di grande rilievo. Questi mutamenti sorprendenti sono sì prove di come l'immaginazione si comunica per contagio, ma sono prove troppo grandi. Gli spiriti ne restano stupiti, abbagliati, piuttosto che non illuminati, perché le cause che concorrono a determinare questi grandi avvenimenti sono troppo numerose.

Se i cortigiani e tutti gli altri uomini abbandonano spesso verità certe, essenziali, che dobbiamo sostenere se non vogliamo perderci per l'eternità, è chiaro che non si azzarderanno a difendere le verità astratte, che sono poco certe e poco utili. Se la religione del principe decide della religione dei sudditi, anche la ragione del principe deciderà della ragione dei sudditi. Quindi le opinioni del principe saranno sempre di moda: i suoi piaceri, le sue passioni, i suoi giochi, le sue parole, i suoi abiti e in genere tutte le sue azioni saranno alla moda; perché il principe in persona è la moda essenziale e non accade quasi mai che una cosa fatta da lui non diventi di moda. E poiché tutte le bizzarrie della moda sono sempre piacevoli e belle, non c'è da stupirsi se i principi esercitano tanta influenza sull'immaginazione degli altri uomini. Se Alessandro china la testa, i suoi cortigiani chinano la testa. Se il tiranno Dionigi, quando Platone arriva a Siracusa, si dà alla geometria, la geometria diventa subito di moda, e il palazzo del re, come racconta Plutarco, è subito pieno di polvere per il gran numero di persone che tracciano figure. Ma appena Platone si erge contro di lui e il principe si disamora dello studio tornando ai suoi piaceri, i suoi cortigiani si affrettano a fare lo stesso. Sembra, continua il nostro autore[53], che subiscano un incantesimo e che una qualche Circe li trasformi in altri uomini. Passano dall'inclinazione alla filosofia a quella per i bagordi; dall'orrore dei bagordi all'orrore della filosofia. Così i principi possono tramutare i vizi in

[53] *Opere morali. Come si può distinguere l'adulatore dall'amico* [*Moralia, De discernendo adulatore ab amico*, VII].

virtù e le virtù in vizi e una sola parola detta da loro ha il potere di mutare completamente gli orientamenti. Basta una loro parola, un gesto, un moto degli occhi o delle labbra perché la scienza e l'erudizione passino per meschina pedanteria; la temerità, la brutalità, la crudeltà, per grandezza animosa; l'empietà e il libertinaggio per forza e libertà spirituale.

Ma questo, come tutto ciò che ho detto, presuppone nei principi un'immaginazione forte e viva; se l'avessero debole e languida, non potrebbero animare i loro discorsi, né conferire ai medesimi quello stile e quel vigore che immancabilmente ha ragione degli spiriti deboli.

Se la forza dell'immaginazione da sola, senza nessun sussidio razionale, può realizzare effetti così sorprendenti, non c'è nulla di bizzarro o di eccezionale nell'efficacia persuasiva che esercita quando è sostenuta da ragioni palesi. Eccone qui delle prove.

Un antico autore[54] racconta che in Etiopia i cortigiani si riducevano a esser zoppi e deformi, si mutilavano, si uccidevano persino, per imitare i loro principi. Ci si vergognava di farsi vedere provvisti di due occhi e di camminare normalmente al seguito di un re monocolo e zoppo; come ora non si oserebbe presentarsi a corte in gorgera e tocco, o con gli stivaletti bianchi e gli speroni dorati. Questa moda degli Etiopi era molto bizzarra e scomoda, ma era pur sempre la moda. La si seguiva con gioia e si pensava meno alle sofferenze cui si andava incontro che all'onore di mostrarsi pieni di generosa affezione per il proprio re. Infine, questa falsa ragione d'amicizia che dava un fondamento alla bizzarria della moda l'ha trasformata in costume e in legge osservata molto a lungo.

I racconti di coloro che hanno viaggiato in oriente ci informano che un tale costume si mantiene in parecchi paesi, insieme a qualche altro non meno in contrasto col buon senso e con la ragione. Ma non c'è bisogno di passar due volte l'equatore per vedere osservare religiosamente leggi e costumi privi di ragionevolezza o per trovar gente che segue mode scomode e bizzarre; per questo non c'è bisogno di uscire dalla Francia. Ovunque ci sono degli uomini soggetti a passioni, e dove l'immaginazione domina la ragione, c'è bizzarria e una bizzarria incomprensibile. Se è vero che, dal punto di vista del dolore, andar col seno scoperto durante i crudi rigori

[54] Diodoro Siculo, *Bibl. hist.*, 1. 3 [7].

invernali e costringere la persona in abiti attillati durante i bollori estivi non fa soffrire come accecarsi da un occhio o tagliarsi un braccio, una sofferenza anche più viva dovrebbe venire dalla mortificazione. Il dolore non è altrettanto grande, ma il motivo per cui lo sopportiamo non è altrettanto vistoso: quindi la bizzarria è, a dir poco, pari. Un etiope può dire che si acceca da un occhio per un moto generoso; ma cosa può dire una signora cristiana che ostenta ciò che il naturale pudore e la religione le ordinano di tener celato? [Può rispondere] che è la moda e nulla più. Ma è una moda bizzarra, scomoda, scostumata, sotto ogni rispetto indegna, che ha la sua unica fonte in una manifesta corruzione della ragione e in una segreta corruzione del cuore; impossibile seguirla senza scandalo: vuol dire prendere apertamente il partito dell'immaginazione sfrenata contro la ragione, dell'impurità contro la purezza, dello spirito mondano contro lo spirito di Dio; in una parola seguire una siffatta moda significa violare le leggi della ragione e del Vangelo. Ma non importa: è la moda, cioè una legge più sacra e inviolabile di quella scritta da Dio, di sua mano, sulle tavole di Mosè, di quella che con lo spirito egli incide nel cuore dei cristiani.

In verità non so se i Francesi abbiano del tutto il diritto di ridere degli Etiopi e dei selvaggi. È vero che vedendo per la prima volta un re cieco da un occhio e zoppo, con un seguito tutto di zoppi e di guerci, si durerebbe fatica a trattenere il riso. Ma col tempo non si riderebbe più [di quei cortigiani, che] forse finirebbero col destare più ammirazione per il loro gran coraggio e la loro intensa affezione che non canzonatura per la loro debolezza di mente. Non così per le mode francesi. La loro stravaganza non si regge su nessuna ragione evidente; e se hanno il pregio di non essere così spiacevoli, non sempre hanno quello di essere altrettanto ragionevoli. In una parola, portano l'impronta di un'epoca anche più corrotta, in cui nulla ha il potere d'imporre un limite a un'immaginazione sfrenata.

Ciò che abbiamo detto dei cortigiani vale anche per la maggior parte dei servitori nel rapporto coi padroni, delle donne di servizio nel rapporto con le padrone e, per non perdersi in enumerazioni piuttosto oziose, vale per tutti gl'inferiori nel rapporto coi loro superiori; ma soprattutto si applica al rapporto bambini-genitori, perché i bambini sono, rispetto ai genitori, in una condizione di dipendenza affatto particolare; i genitori hanno per loro

un'affezione e una tenerezza che non si riscontra negli altri; e la ragione, infine, porta i figli a una sottomissione e a un rispetto che non sempre obbediscono alla norma della ragione.

Per agire sull'immaginazione degli altri non è assolutamente necessario avere autorità su di loro, e che essi dipendano in qualche modo da noi; a volte basta per questo la sola forza dell'immaginazione. Accade spesso che degli sconosciuti, affatto privi di fama, che non ci hanno dato in precedenza nessun motivo di stima, abbiano tale una forza d'immaginazione e quindi espressioni tanto vive, tanto toccanti, da persuaderci senza che ne sappiamo il perché; addirittura senza che sappiamo con esattezza di che siamo persuasi. Sembra, è vero, un fatto eccezionalissimo, tuttavia non vi ha nulla di più comune.

Ora, una tale persuasione immaginaria non può venire se non dalla forza di uno spirito visionario, che parla con foga senza sapere cosa dice e che porta così gli spiriti degli ascoltatori a credere fermamente senza sapere che cosa credono. Infatti gli uomini, per la maggior parte, si abbandonano all'urto dell'impressione sensibile che li stordisce e li abbaglia spingendoli a giudicare in base alla passione ciò che concepiscono solo in modo molto confuso. Si pregano i lettori di pensare a questo, di rilevarne esempi nelle conversazioni a cui si troveranno a partecipare, e di fare qualche riflessione su ciò che in tali occasioni si verifica dentro di loro. Ci troveranno un'utilità molto maggiore di quanto non possano immaginare. Ma bisogna tener ben presente che due cose hanno un mirabile potere di contribuire alla forza esercitata dall'immaginazione degli altri su di noi. La prima è un'aria di pietà e di gravità, l'altra un'aria di libertinaggio e di fierezza. Infatti, a seconda che siamo disposti alla pietà o al libertinaggio, le persone che parlano in tono grave e pio o in tono fiero e libertino agiscono molto diversamente su di noi.

Gli uni, è vero, sono ben più pericolosi degli altri, ma non bisogna mai farsi persuadere né dai modi degli uni né da quelli degli altri: solo dalla forza delle loro ragioni. Si possono dire delle sciocchezze con gravità e modestia, cose empie e blasfeme con un tono devoto. Bisogna dunque, come consiglia san Giovanni[55], in-

[55] *I Lett.*, cap. 4 [1-3].

dagare se gli spiriti sono di Dio, e non fidarsi a spiriti di qualunque genere. Talvolta i demoni si trasformano in angeli di luce. Si trovano persone a cui l'aria di pietà è come connaturata; la loro reputazione, di conseguenza, è per lo più molto solida; pure dispensano gli uomini dai loro doveri essenziali, persino da quello di amare Dio e il prossimo, per renderli schiavi di qualche pratica e di qualche cerimonia farisaica.

Ma le immaginazioni forti, di cui bisogna evitare con cura impressione e contagio, sono certi spiriti da uomini di mondo che ostentano la qualità di spiriti spregiudicati [*esprits forts*]; conquistarsene la nomea non è difficile. Al giorno d'oggi, infatti, per acquistare, agli occhi della comune degli uomini, la rara qualità di spirito spregiudicato basta negare assumendo una cert'aria il peccato originale, o l'immortalità dell'anima, o prendersi gioco di qualche opinione accettata nella Chiesa.

Questi spiriti angusti hanno di solito un gran fuoco, un certo piglio libero e fiero che domina le immaginazioni deboli e le dispone ad arrendersi a parole vive e speciose, ma prive di significato per spiriti attenti. Sono felicissimi in fatto di espressioni, anche se infelicissimi in fatto di ragioni. Ma poiché gli uomini, per ragionevoli che siano, preferiscono di gran lunga lasciarsi toccare dal piacere sensibile del piglio e delle espressioni piuttosto che affaticarsi ad esaminare le ragioni, è manifesto che questi spiriti devono avere la meglio sugli altri e comunicare così, grazie al potere che esercitano sull'immaginazione degli altri uomini, i loro maligni errori.

CAPITOLO TERZO

I. La forza dell'immaginazione di certi autori – II. Tertulliano

[I.] Una delle prove più grandi e più notevoli della potenza di certe immaginazioni nei confronti di altre sta nel potere che alcuni autori hanno di persuadere senza addurre nessuna ragione. Per esempio, il fraseggiare di Tertulliano, di Seneca, di Montaigne, e di qualche altro, ha tale un incanto, tale uno splendore, che abbaglia lo spirito dei più, anche se si riduce a un tenue dipinto, quasi l'ombra dell'immaginazione di questi autori. Le loro parole, per

morte che siano, hanno più vigore delle ragioni di certe persone. Entrano nell'anima, vi penetrano, la dominano in modo tanto imperioso da farsi obbedire senza farsi capire: si cede ai loro ordini senza conoscerli. Si vuole credere, ma non si sa cosa credere perché, quando si vuol sapere con precisione ciò che si crede o si vuole credere e ci si avvicina, per così dire, a questi fantasmi per riconoscerli, spesso essi se ne vanno in fumo con tutto il loro apparato e tutto il loro splendore.

Anche se i libri degli autori che ho nominato sono molto adatti a mettere in rilievo la potenza di certe immaginazioni nei confronti delle altre, anche se li propongo come esempio, non pretendo tuttavia condannarli in tutto. Non posso astenermi dall'apprezzare certe bellezze che vi si riscontrano, e di tener conto della plurisecolare approvazione[56] che hanno universalmente riscosso. Infine, protesto grande rispetto per alcune opere di Tertulliano, specialmente per il suo *Apologeticus adversus gentes* e per il suo *De praescriptionibus haereticorum*, oltre che per alcuni luoghi di Seneca; mentre non ho grande stima di tutta l'opera di Montaigne.

[II.] Tertulliano era, va riconosciuto, un uomo di profonda erudizione, ma aveva più memoria che discernimento, più penetrazione e ampiezza di immaginazione, che non penetrazione e ampiezza d'intelletto; non si può dubitare, infine, che fosse un visionario nel senso di cui ho trattato prima e che quasi tutte le qualità da me attribuite agli spiriti visionari fossero presenti in lui. Il suo rispetto per le visioni di Montano e per le profetesse[57] è una prova incontestabile della debolezza del suo discernimento. Questo fuoco, questi furori, questi entusiasmi a proposito di cose dappoco, sono segni evidenti della sua immaginazione sfrenata. In quanti mai casi le sue iperboli e le sue figure si scostano dalla norma? Quante ragioni pompose e magnifiche le cui prove si fondano solo sullo splendore sensibile, che persuadono solo con lo stordire ed abbagliare lo spirito!

Per esempio, a che serve al nostro autore, che vuole giustifi-

[56] Vedi *Eclaircissements* [IX].

[57] [Si allude al montanismo, movimento nato in Frigia nella seconda metà del II secolo. Annunciava che dopo la rivelazione del Cristo ci sarebbe stata quella dello spirito («Paracleto»). Gli esponenti più notevoli del movimento furono Montano, che gli dette il nome, e le profetesse Priscilla e Domitilla.]

carsi per aver adottato il mantello del filosofo al posto dell'usuale toga, dire che questo mantello era stato un tempo di moda a Cartagine? Si può oggi mettere tocco e gorgera perché se ne sono serviti i nostri padri? E possono le donne portare guardinfante e cappuccio, se non a carnevale, quando vogliono mascherarsi?

Cosa può ricavare dalle pompose e magnifiche descrizioni dei mutamenti che si verificano nel mondo? in che possono contribuire a giustificarlo? La luna è diversa nelle sue fasi, l'anno nelle sue stagioni, le campagne mutano aspetto dall'inverno all'estate. Ci sono inondazioni che sommergono intere province, terremoti che le inghiottono. Si sono costruite nuove città; si sono fondate nuove colonie; si sono viste invasioni di popoli che hanno depredato interi paesi; tutta la natura, infine, è soggetta a mutamento. E allora ha avuto ragione di lasciar la toga per il mantello. Ma cosa c'entrano con ciò che deve dimostrare tutti questi mutamenti, e parecchi altri di cui va in cerca molto accuratamente e che descrive con espressioni affettate, oscure, artificiose? Il pavone[58] muta ad ogni passo, il serpente penetrando in uno stretto foro esce dalla propria pelle e si rinnova; e per questo egli ha ragione di mutare abito? Si può, quando si giudichi con calma e distensione, giungere a conclusioni simili, e si potrebbe senza riderne vedere altri che vi giunge, se l'autore non stordisse e turbasse la mente dei lettori?

Quasi tutto il resto del libriccino *De pallio* pullula di ragioni altrettanto lontane dal suo tema e la loro capacità probativa sta tutta, certamente, nello stordire, ammesso che si sia tipi da lasciarsi stordire; ma sarebbe piuttosto inutile spenderci altre parole. Qui basti dire che, se l'equilibrio intellettuale e la chiara limpidezza dell'eloquio devono sempre dare la loro impronta a tutto ciò che si scrive, poiché si scrive soltanto per far conoscere la verità, non ci sono scuse per questo autore che, anche stando a Saumaise[59], il

[58] Capp. 2 e 3, *De pallio*.

[59] «Ho visto tanti che dopo essersi arrovellati ben bene per tenergli dietro non traevano dalla sua lettura altro frutto se non la vana fatica della mente. Così colui che volle essere ritenuto degno di chiamarsi Scotinus, a tal segno riuscì a realizzare il suo desiderio da permettersi di giurare a cuor sicuro che nessuno fino ad oggi possa sostenere di aver capito questo libriccino nella stessa misura in cui lo ha letto (Saum., *In epist. ded. Comm. in Tert.*)» [Claude de Saumaise (1588-1653), uomo di vastissima cultura, si dedicò soprattutto alla critica, con vivacissimo spirito polemico].

maggior critico dei giorni nostri, si è sforzato in ogni modo di rendersi oscuro; e c'è riuscito così bene da mettere in grado il nostro commentatore di giurare che nessuno lo ha capito del tutto. Ma quand'anche l'indole della nazione, la fantasia della moda del tempo, la natura, infine, della satira o del motteggio fossero capaci di giustificare in qualche modo questo bel proposito di rendersi oscuro e incomprensibile, tutto ciò non varrebbe a scusare le ragioni insostenibili e lo smarrimento di un autore che, in parecchie altre sue opere, come in questa, dice tutto ciò che gli salta in mente, purché si tratti di un pensiero fuori dell'usuale e intervenga qualche espressione audace su cui contare per far pompa della forza o, per dir meglio, della sfrenatezza della sua immaginazione.

CAPITOLO QUARTO

L'immaginazione di Seneca

Talvolta l'immaginazione di Seneca non è più misurata di quella di Tertulliano. I suoi moti impetuosi lo trasportano spesso in paesi che gli sono sconosciuti, dove tuttavia si muove con la stessa baldanza che se sapesse dove si trova e dove va. Purché faccia passi lunghi, dei passi figurati e con la giusta cadenza, immagina di avanzare parecchio; ma somiglia ai ballerini, che finiscono sempre al punto di partenza.

Bisogna distinguere con cura la forza e la bellezza delle parole dalla forza e dall'evidenza delle ragioni. Nelle parole di Seneca c'è indubbiamente molta forza e qualche bellezza, ma ben poca forza ed evidenza nelle sue ragioni. Con la forza della sua immaginazione conferisce alle sue parole un certo stile che tocca, che agita, che persuade con l'impressione che fa; ma non dà loro quella chiarezza, quella limpida luce che illumina e persuade con l'evidenza. Convince perché commuove e perché piace; ma non credo che gli accada di persuadere chi può leggerlo con distacco, chi bada a non farsi sorprendere ed ha l'abitudine di non cedere se non alla forza e all'evidenza delle ragioni. In una parola, purché parli e parli bene, poco si preoccupa di ciò che dice, come fosse possibile parlar bene senza sapere ciò che si dice; e così persuade, spesso, senza che si sappia né di che né come si resta per-

suasi, come se mai ci si dovesse lasciar persuadere di qualche cosa senza concepirla in modo distinto e senza aver esaminato le prove su cui si fonda.

Come oltrepassare, in pompa e magnificenza, l'idea che ci dà del suo saggio? ma, in fondo, cosa c'è di più vano e immaginario? Il ritratto che fa di Catone è troppo bello per essere naturale: tutto artificio e gesso, colpisce solo chi non studia e non conosce la natura. Catone era un uomo soggetto alla miseria umana; non era certo invulnerabile; chi lo colpiva lo feriva. Non aveva, come pretende Seneca, né la durezza del diamante, che il ferro non riesce a tagliare, né la stabilità delle scogliere che le onde non possono scuotere. In una parola, non era insensibile; e lo stesso Seneca è costretto a riconoscerlo quando la sua immaginazione ha ritrovato una certa misura ed egli riflette di più a ciò che dice.

«Quindi non importa il numero delle frecce che gli scagliano contro perché nessuna può penetrare dentro di lui. Come la durezza di alcune pietre resiste al ferro, come il diamante non può essere né scalfito, né tagliato, né sbriciolato, ma smussa i corpi che lo attaccano; come gli scogli che si protendono nel mare dirompono le onde senza portare il segno della furia crudele che li sferza da tanti secoli; così saldo è l'animo del saggio e accoglie in sé tanta forza da essere altrettanto immune da offesa» (Sen. *Tract. Quod in sapientem non cadit iniuria*, cap. 5)[60].

Ma che dunque, non ammetterà che il suo saggio possa diventare infelice, pur ammettendo che non è insensibile al dolore? No, senza dubbio; il dolore non tocca il suo saggio: il timore del dolore non lo turba; il suo saggio è al disopra della fortuna e della malvagità degli uomini che sono incapaci di destare in lui inquietudine.

Nelle piazzeforti più munite non vi sono mura o torri che gli arieti e le altre macchine di guerra, col tempo, non facciano tremare e non riescano ad abbattere. Ma non esistono macchine tanto potenti da far vacillare lo spirito del saggio. Non paragonate a lui le mura di Babilonia espugnate da Alessandro, non quelle di

[60] [Si tratta del dialogo *De constantia sapientis* (3, § 5), che ha come sottotitolo: *sive quod in [...] iniuria*. Malebranche utilizza, invece dell'edizione di Giusto Lipsio (1640) quella ginevrina, spesso errata, dello Schott (1655) che intitola il dialogo *Quod in sapientem non cadit iniuria*, e che non dà indicazione di paragrafi. Il cap. citato da Malebranche è 3 e non 5.]

Cartagine e di Numanzia, fatte rovinare al suolo da un medesimo conquistatore, non il Campidoglio e la rocca che, ancora oggi portano i segni di aver capitolato al nemico. Le frecce scagliate contro il sole non salgono fino al sole. I sacrilegi che si commettono quando si abbattono i templi e si mandano in frantumi i simulacri non nuocciono alla divinità. Gli dei stessi possono restare subissati sotto le rovine dei loro templi; ma il suo saggio non ne resterà subissato; o piuttosto, se anche ne sarà soverchiato, non è possibile che ne resti ferito.

«Eccomi qui a testimoniare di ciò: sotto l'azione di questo sterminatore di tante città le fortificazioni crollavano a colpi d'ariete, le alte torri d'un colpo scendevano al livello dei cunicoli e dei fossati nascosti, e il terrapieno saliva a raggiungere le rocche più elevate. Ma strumenti capaci di turbare un animo saldo è impossibile trovarne». E più oltre: «Non paragonare a lui le mura di Babilonia che Alessandro espugnò; non quelle di Cartagine e di Numanzia cadute sotto un medesimo conquistatore; non il Campidoglio e la rocca: sono cose che portano il segno del nemico» (cap. 6 [§§ 4 e 8]).

«Ma cosa credi, che quando quello sciocco di un re, scagliando una quantità di frecce oscurò la luce del giorno, qualcuna di quelle frecce andasse a colpire il sole? Come le cose del cielo sfuggono alla mano degli uomini e chi distrugge i templi e dà fuoco ai simulacri in nulla nuoce alla divinità, così tutto ciò che si fa contro il saggio, con insolenza, sfacciataggine, arroganza, è vana impresa» (cap. 4 [§ 2]).

«Tra il fragore dei templi che rovinavano sopra i loro dei, solo un uomo era in pace» (cap. 5 [cap. 6, § 2]).

Ma non dovete credere, dice Seneca, che questo saggio da me tratteggiato non si trovi in alcun luogo. Non si tratta di un'invenzione scioccamente elaborata per innalzare lo spirito dell'uomo; di una grande idea senza né realtà né verità; forse Catone va addirittura al di là di questa idea.

«Non devi dire, come sei solito, che questo nostro saggio non si trova in nessun posto. Non è una nostra vana invenzione questo vanto della natura umana, non la grande immagine di cosa non vera: l'abbiamo presentato e lo presenteremo secondo comprovata verità. Del resto io dubito che questo nostro M. Catone non abbia ad essere superiore al nostro esempio» (cap. 7 [§ 1]).

Ma mi pare, continua, di vedere che il vostro spirito si agita e s'infiamma. Volete dire, forse, che promettere cose impossibili da credersi e da sperarsi significa rendersi degni di disprezzo e che gli stoici si limitano a mutar nome alle cose per esprimere le medesime verità in maniera più elevata e pomposa? Ma vi sbagliate: non pretendo di elevare il saggio con parole altisonanti e speciose; pretendo solo di affermare che si trova in un luogo inaccessibile, dove non è possibile ferirlo.

Mi par di vedere l'animo tuo accendersi ed agitarsi; ti prepari a gridare: «Son cose che tolgon valore ai vostri princìpi. Promettete cose grandi, che non si possono sperare né, tanto meno, credere». E più oltre: «Così, con altezzosa superbia, mutando solo i nomi, scendete a dire le stesse cose degli altri; e qualcosa di simile sospetto nell'affermazione, di primo acchito così bella ed elevata, che il saggio non può subire offesa». E ancora: «Ma io non mi sono proposto di accordare al saggio un immaginario onore fatto di parole, bensì di collocarlo in una posizione dove l'offesa non possa toccarlo» (cap. 3 [§§ 1-3]).

Ecco fino a che punto la vigorosa immaginazione di Seneca trascina la debole ragione. Ma come possono, uomini che avvertono di continuo le loro miserie e le loro debolezze, credere a sentimenti tanto superbi e tanto vani? Può mai, un uomo ragionevole, persuadersi che il suo dolore non lo tocca e non lo ferisce? E Catone, per saggio e forte che fosse, poteva sopportare senza il minimo turbamento, addirittura senza nemmeno scostarsi dai propri pensieri, non dirò l'atroce offesa di un popolo infuriato che lo trascina, lo spoglia, lo percuote, ma la puntura di una semplice mosca? Contro prove valide e convincenti come quelle della nostra esperienza, che c'è di più debole dei bei ragionamenti di Seneca, che, tuttavia, sono una delle prove principali da lui addotte?

Chi offende, dice, dev'essere più forte di chi patisce offesa. Il vizio non è più forte della virtù. Dunque il saggio non può patire offesa. Non c'è che da rispondere: o che gli uomini sono tutti peccatori, e quindi meritevoli delle miserie che patiscono – come insegna la religione; o che, se il vizio non è più forte della virtù, i viziosi possono talvolta aver più forza della gente perbene, come impariamo dall'esperienza.

«Ciò che danneggia dev'esser più forte di chi è danneggiato. D'altra parte il vizio non è più forte della virtù. Dunque il saggio

non può essere offeso. L'offesa contro i buoni vien tentata solo dai malvagi; tra i buoni regna la pace. Perciò, se solo chi è più debole può ricever danno, e il malvagio è più debole del buono, né possono i buoni temere offesa se non dai più forti, l'offesa non tocca il saggio» (cap. 7 [§ 2]).

Epicuro[61] aveva ragione di dire che «un saggio può sopportare le offese». Ma Seneca ha torto di dire «che i saggi non possono neppure essere offesi». La virtù degli stoici non poteva renderli invulnerabili, poiché la virtù vera non toglie che si possa essere infelici e degni di compassione fintantoché si soffre qualche male. San Paolo e i primi cristiani erano più virtuosi di Catone e degli stoici. Confessavano tuttavia di essere infelici per le sofferenze che pativano, benché fossero felici nella speranza di una ricompensa eterna. San Paolo dice: «Se speriamo solo in questa vita, siamo i più infelici degli uomini» [I *Cor.*, XV, 19].

Come Dio solo ci può dare mediante la grazia una vera e solida virtù, così non c'è che lui che possa farci godere di una felicità salda ed autentica; ma non la promette e non la accorda in questa vita. È nell'altra vita che dobbiamo sperarla dalla sua giustizia, come ricompensa delle sofferenze accettate per amor suo. Attualmente non possediamo questa pace, questa tranquillità che nulla può turbare. La stessa grazia di Gesù Cristo non ci accorda una forza invincibile; di solito lascia che avvertiamo la nostra debolezza per farci capire che tutto al mondo può ferirci e per farci sopportare tutte le offese che riceviamo con umile e dimessa pazienza, non con la sapienza fiera e orgogliosa che ha un esempio nella fermezza del superbo Catone.

Quando Catone fu schiaffeggiato non si adirò[62]; non si vendicò; ma neanche perdonò: negò fieramente che gli fosse stata arrecata ingiuria. Voleva esser creduto infinitamente al disopra di chi lo aveva percosso. La sua pazienza era solo orgoglio e fierezza. Feriva e offendeva chi l'aveva maltrattato, e Catone, con questa sua pazienza di stoico, mostrava di guardare i suoi nemici come bestie contro cui fa vergogna montare in collera. Seneca chiama coraggio magnanimo questo disprezzo dei nemici, questa

[61] «Epicuro dice che il saggio può tollerare le offese; noi, che per il saggio non esiste offesa (cap. 15 [cap. 16, § 1])».

[62] Seneca, cap. 14 [§ 3] del medesimo libro.

grande stima di sé. Parlando dell'offesa fatta a Catone dice: «Ignorando l'oltraggio fu più magnanimo che se l'avesse perdonato». Che esagerazione! confondere il coraggio magnanimo con l'orgoglio e separare la pazienza dall'umiltà per associarla a un'intollerabile superbia. Ma come queste esagerazioni lusingano la vanità dell'uomo che mai vuole abbassarsi; e quant'è pericoloso, specie per chi è cristiano, imparare la morale da un autore come Seneca, così poco ponderato nel giudizio, ma con un'immaginazione tanto vigorosa, tanto viva, tanto impetuosa da abbagliare, stordire, trascinare chiunque abbia debole lo spirito e molto sviluppata la sensibilità per tutto ciò che accarezza l'orgoglio!

I cristiani imparino piuttosto dal loro maestro che degli empi sono capaci di ferirli e che le persone dabbene, talvolta, sono in potere di questi empi per volontà della provvidenza. Quando uno degli sgherri del gran sacerdote dette uno schiaffo a Gesù Cristo, questo saggio dei cristiani, infinitamente saggio e anche potente quanto saggio, ammette che questo servo è stato capace di ferirlo. Non si mette in collera; come Catone non si vendica; ma perdona come chi ha ricevuto una vera e propria offesa. Poteva vendicarsi e mandare i suoi nemici in perdizione; invece soffre con una pazienza umile e modesta, che non suona ingiuria per nessuno, nemmeno per il servo che lo ha offeso. Catone, al contrario, non potendo o non osando trarre una reale vendetta dell'offesa ricevuta, cerca di trarne una vendetta immaginaria, che accarezzi la sua vanità ed il suo orgoglio. Si leva idealmente all'altezza del cielo: di lassù vede gli uomini di qui piccini come mosche; e li disprezza come insetti incapaci di avergli arrecato offesa, indegni della sua collera. Questa prospettiva è degna del saggio Catone. È alla radice della sua grandezza d'animo, del saldo coraggio che lo rende simile agli dei. Lo rende invulnerabile, poiché lo mette al disopra di tutta la forza e di tutta la malvagità degli altri uomini. Povero Catone, tu immagini che la tua virtù ti collochi al disopra di tutte le cose; ma, checché ne pensino i saggi della terra, la tua saggezza è pura follia, la tua grandezza, davanti a Dio, è solo abominio[63].

Ci sono visionari di parecchie specie: gli uni immaginano di es-

[63] «La sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio [*1. Cor.*, III, 19]». «Ciò che per gli uomini è sublime è abominio davanti a Dio (Luc., 16 [XVI, 15])».

sere trasformati in galli e galline; altri credono di esser diventati re o imperatori; altri infine si persuadono di non dipendere da nulla, simili a dei. Ma, se gli uomini considerano sempre dei pazzi coloro che affermano di esser diventati galli o re, non sempre pensano che chi afferma di esser reso indipendente e pari agli dei dalla sua virtù, sia in senso proprio un visionario. Questo perché, per esser ritenuti pazzi, non basta avere dei pensieri pazzi; bisogna inoltre che gli altri uomini prendano i nostri pensieri per visioni e follie. I pazzi, infatti, non passano per ciò che sono fra i pazzi che somigliano loro, ma solo fra gli uomini che ragionano bene, come i saggi non passano per ciò che sono fra i pazzi. Gli uomini dunque riconoscono come pazzi coloro che immaginano di essere diventati galli o re perché tutti hanno motivo di credere che diventar gallo o re non sia tanto facile. Ma non è da oggi che gli uomini credono di poter divenire simili a dei: lo hanno sempre creduto; forse prima più di ora. La vanità li ha sempre portati a considerare l'idea abbastanza credibile. L'hanno ereditata dai loro progenitori che senza dubbio la pensavano così quando dettero retta al demonio che li tentò con la promessa che sarebbero divenuti simili a Dio: *eritis sicut dii* [*Gen.*, III, 5]. Anche le intelligenze più pure e illuminate sono state accecate dall'orgoglio al punto da desiderare e forse da credere di poter diventare indipendenti e addirittura da concepire il disegno di ascendere al trono di Dio. Non bisogna quindi stupirsi se gli uomini, non avendo né la purezza né la luce degli angeli, si abbandonano ai moti della loro vanità che li acceca e li seduce.

Se la tentazione di essere grandi e indipendenti è la più forte di tutte, è perché, come ai nostri progenitori, ci pare piuttosto conforme tanto alla nostra ragione come alla nostra inclinazione: infatti non sempre abbiamo il pieno senso della nostra dipendenza. Se il serpente avesse minacciato i nostri progenitori dicendo: «Se non mangiate il frutto che Dio vi ha proibito di mangiare sarete trasformati l'uno in gallo e l'altra in gallina», non esitiamo ad assicurare che avrebbero riso di una formula così grossolana; perché anche noi ne rideremmo. Ma il demonio giudicando gli altri sulla propria misura, sapeva bene che il desiderio d'indipendenza era il punto debole su cui bisognava far leva. Del resto, dato che Dio ci ha creato a sua immagine e somiglianza e che la nostra felicità consiste nell'esser simili a lui, possiamo dire che la magnifi-

ca e accattivante promessa del demonio coincide con quella della religione, promessa che si realizzerà in noi non, come diceva il tentatore bugiardo e orgoglioso, se disobbediremo a Dio, ma se ne eseguiremo scrupolosamente il comandamento[64].

La seconda ragione per cui si considerano pazzi coloro che assicurano di esser diventati galli o re, mentre non si pensa lo stesso di chi assicura che nessuno lo può ferire perché lui è al disopra del dolore, è che i pazzi s'ingannano in modo evidente, e basta aprir gli occhi per aver prove manifeste del fatto che sono usciti di strada. Ma quando Catone assicura di non esser stato ferito da chi lo ha colpito e di essere al disopra di tutte le possibili offese, lo assicura, o può assicurarlo con tanta fierezza e gravità che non è possibile stabilire se, dentro di sé, sia davvero tal quale appare dal di fuori. Si è anche portati a credere che la sua anima non sia scossa, per via del corpo che resta immobile: l'aspetto esteriore del nostro corpo, infatti, è un segno naturale di ciò che si verifica in fondo all'anima nostra. Così, quando un bugiardo audace mente con gran sicurezza di sé, spesso fa credere le cose più incredibili: perché la sicurezza con cui parla è una prova che colpisce i sensi, quindi molto forte e persuasiva per la maggior parte degli uomini. Pochi, pertanto, considerano gli stoici come visionari o come audaci bugiardi, perché mancano prove evidenti di ciò che accade in fondo al loro cuore e perché l'espressione del loro volto è una prova manifesta che facilmente ne impone; inoltre la vanità ci porta a credere che lo spirito umano sia capace della grandezza e dell'indipendenza di cui si vantano.

Tutto ciò dimostra che pochi errori presentano più rischi, più facilità di spargere il loro contagio rispetto a quelli di cui pullulano i libri di Seneca; è che si tratta di errori sottili, proporzionati alla vanità dell'uomo, affini a quello in cui i nostri progenitori si trovarono impigliati per opera del demonio. Si rivestono, in questi libri, di una magnifica pompa che li fa penetrare nella maggior parte degli animi. Vi penetrano, se ne appropriano, li stordiscono, li accecano. Ma si tratta di un accecamento superbo, d'un accecamento abbagliante, d'un accecamento traversato da luci, non di un accecamento umiliante e denso di tenebre, che ci fa sentir

[64] Prima lettera di s. Giovanni, cap. 3 [III, 2].

ciechi e che ne rende consapevoli gli altri. Quando si è colpiti da questo accecamento orgoglioso ci si colloca nel numero delle anime belle, degli spiriti forti. Anche gli altri ci collocano fra questi e ci ammirano. Quindi non vi ha nulla di più contagioso di questo accecamento perché la vanità e la sensibilità degli uomini, la corruzione dei loro sensi e delle loro passioni li dispone a fare in modo da esserne colpiti e li stimola a procurare che gli altri ne siano colpiti.

Non credo pertanto che si possa trovare un autore più adatto di Seneca a far conoscere il contagio che si sprigiona da un'infinità di persone chiamate anime belle e spiriti forti e quale dominio le immaginazioni forti e vigorose esercitino sugli spiriti deboli e poco illuminati, non con la forza o l'evidenza delle ragioni, che scaturiscono dalla mente, ma col giro della frase e con lo stile vivace dell'espressione, che dipendono dalla forza dell'immaginazione.

So bene che l'autore gode grande stima fra la gente e che il mio parlarne come di un uomo ricco d'immaginazione e scarso di senno sarà preso per una sorta di temerità. Ma mi sono assunto il compito di parlarne soprattutto per questo; non per una specie d'invidia o di stizza, ma perché ritengo che la stima in cui è tenuto farà maggior presa sugli animi e li porterà a guardarsi dagli errori cui ho dato battaglia. Per quanto è possibile, quando le cose che si dicono sono importanti, bisogna addurre degli esempi illustri, e talvolta criticare un libro significa rendergli onore. Ma infine non sono io il solo a trovare a ridire negli scritti di Seneca; infatti, per non dire di qualche famosa personalità del nostro tempo, quasi milleseicento anni fa un autore di grande senno ha rilevato che nella sua filosofia[65] c'era scarsa precisione e scarso discernimento[66], che nel suo eloquio c'era scarsa misura, e che la sua fama[67] si fondava più su un entusiasmo e su una inclinazione avventata di giovani che non sul consenso delle persone dotte e assennate.

Inutile combattere degli errori grossolani pubblicandoci sopra degli scritti: non si tratta di errori contagiosi. È ridicolo avvertire gli uomini che i pazzi s'ingannano; lo sanno a sufficienza. Ma se

[65] *In philosophia parum diligens.*

[66] *Velles eum suo ingenio dixisse alieno judicio.*

[67] *Si aliqua contempsisset, etc. consensu potius eruditorum quam puerorum amore comprobaretur* (Quintiliano, 1. 10, cap. 1).

s'ingannano coloro che tengono in grande stima, metterli sull'avviso è sempre utile, che non abbiano a seguire i loro errori. Ora, è manifesto che lo spirito di Seneca è vano e orgoglioso. Quindi, poiché l'orgoglio, secondo le Scritture è la fonte del peccato, *initium peccati superbia* [*Eccles.*, X, 15], lo spirito di Seneca non può essere lo spirito del Vangelo, né la sua morale può accordarsi con quella di Gesù Cristo, la sola che sia salda e vera.

Non tutti i pensieri di Seneca, è vero, sono falsi o pericolosi. Chi ha equilibrio interiore e conosce a fondo la morale cristiana può leggerlo con profitto. Dei grandi uomini lo hanno utilizzato e io mi guardo bene dal condannare coloro che, per adattarsi alla debolezza degli altri uomini che lo stimavano troppo hanno tratto dalle opere di questo autore delle prove a difesa della morale di Gesù Cristo per combattere così, con le loro proprie armi, i nemici del Vangelo.

C'è del buono nel Corano e vere profezie si trovano nelle *Centurie* di Nostradamus[68]; ci si serve del Corano per combattere la religione dei Turchi e ci si può servire delle profezie di Nostradamus come mezzo per convincere qualche spirito bizzarro e visionario. Ma ciò che c'è di buono nel Corano non ne fa un buon libro e qualche spiegazione attendibile delle *Centurie* di Nostradamus non farà mai passare Nostradamus per un profeta; né si può dire che chi si serve di questi autori li approvi o che li stimi in senso proprio.

Non si deve pretendere di confutare ciò che ho detto di Seneca riferendosi a tanti passi di questo autore dove son contenute soltanto verità sicure e conformi al Vangelo; sono d'accordo: ce ne sono, ma ce ne sono anche nel Corano e in altri cattivi libri. Del pari si avrebbe torto a schiacciarmi sotto il peso dell'autorità di un'infinità di persone che si sono servite di Seneca: talvolta ci si può servire di un libro pur non giudicandolo pertinente purché le persone a cui ci si rivolge lo giudichino diversamente da noi.

Per dare il colpo di grazia alla saggezza stoica basta sapere una cosa sola, abbastanza comprovata dall'esperienza e da quanto si è detto di già: e cioè che siamo legati al nostro corpo, ai nostri fami-

[68] [Michel de Notredame, detto Nostradamus (1503-1566), astrologo francese che ebbe la protezione di Enrico II, di Caterina dei Medici e di molti altri principi e sovrani. È celebre per le sue profezie che, espresse in quartine, consegnò alle stampe ordinate per centurie.]

liari, ai nostri amici, al nostro sovrano, alla nostra patria da legami che non possiamo spezzare e che ci vergogneremmo, anche, di tentar di spezzare. La nostra anima è unita al nostro corpo e per suo mezzo a tutte le cose visibili da una mano così potente che ci è impossibile staccarcene coi nostri mezzi. Impossibile pungere il nostro corpo senza pungere e ferire noi, perché nella condizione in cui siamo questa rispondenza tra noi e il nostro corpo è assolutamente necessaria. Del pari, impossibile dirci cose ingiuriose e disprezzarci senza che ne soffriamo; perché Dio, avendoci creati per vivere in società con gli altri uomini, ci ha dato un'inclinazione per tutto ciò che è capace di legarci con loro, e non ci è possibile vincerla da soli. È chimera dire che il dolore non ci colpisce e che le parole sprezzanti sono incapaci di offenderci perché siamo al disopra di tutto ciò. Non si è mai al disopra della natura se non per l'aiuto della grazia; e mai nessuno stoico, valendosi delle sole forze del proprio spirito, disprezzò la gloria e la stima degli uomini.

Gli uomini possono bene vincere le loro passioni valendosi di passioni contrarie. Possono vincere la paura o il dolore per vanità; voglio dire semplicemente che possono astenersi dal fuggire o dal lamentarsi quando, coscienti di essere sotto gli occhi di molti, sono sostenuti dal desiderio di farsi onore e dominano nel loro corpo i moti che li porterebbero alla fuga. In questo senso possono vincere; ma questo non è vincere, non è liberarsi dalla schiavitù; forse vuol dire cambiar padrone per qualche tempo, o meglio estendere la propria schiavitù: vuol dire diventar saggio, felice, libero solo in apparenza e soffrire di fatto una schiavitù dura e crudele. Si può resistere all'unione naturale col proprio corpo in forza dell'unione che sussiste tra noi e gli altri uomini, perché si può resistere alla natura con le forze della natura; si può resistere a Dio mediante le forze che ci son date da Dio; ma non si può resistere con le forze del proprio spirito. Si può vincere completamente la natura solo mediante la grazia. Perché, se ci è permesso parlare così, si può vincere Dio solo grazie a un particolare aiuto di Dio.

Quindi, questa magnifica separazione da tutte le cose che non dipendono da noi e da cui non dobbiamo dipendere è, in apparenza, una divisione conforme a ragione; ma non è conforme alla condizione a cui ci ha ridotto il peccato, condizione che si sottrae all'ordine. Siamo uniti a tutte le creature in forza dell'ordine divino e ne dipendiamo assolutamente in forza del disordine del pec-

cato. Dimodoché non possiamo essere felici quando ci troviamo nel dolore e nell'inquietudine; non dobbiamo sperare di essere felici in questa vita immaginando di non dipendere da tutte le cose di cui siamo naturalmente schiavi. Possiamo essere felici solo per via di una fede viva e di una forte speranza che ci faccia godere in anticipo dei beni futuri; e non possiamo vivere secondo le regole della virtù e vincere la natura se non siamo sostenuti dalla grazia che Gesù Cristo ha meritato per noi.

CAPITOLO QUINTO

Il libro di Montaigne

Anche i *Saggi*[69] di Montaigne possono valere come prova della forza con cui l'immaginazione degli uni influisce su quella degli altri. Quest'autore, infatti, ha un certo piglio libero, esprime i suoi pensieri con uno stile così naturale e vivace che non è facile leggerlo senza restare favorevolmente predisposti. La negligenza che affetta gli si addice e lo rende gradevole ai più senza suscitare atteggiamenti sprezzanti; la sua fierezza è, se così si può dire, una certa fierezza di persona dabbene che lo fa rispettare senza renderlo odioso. La sua aria mondana e disinvolta, che poggia su una certa erudizione, ha sullo spirito un effetto a tal segno prodigioso che spesso desta ammirazione e, quasi sempre, si accettano le sue conclusioni senza sottoporle ad esame e talvolta senza neppure capirle. A persuadere non sono le sue ragioni: quasi mai adduce ragioni di quanto afferma, per lo meno non ne adduce quasi mai di consistenti. In effetti, non ha princìpi su cui fondi i suoi ragionamenti, né una norma che regoli le deduzioni dai suoi princìpi. Un episodio storico non vale come prova; un raccontino non dimostra nulla; due versi d'Orazio, un apoftegma di Cleomene[70] o di Cesare, non devono persuadere persone ragionevoli: tuttavia i

[69] [*Essais, Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1965. Nelle citazioni rimandiamo alle pagine di questa edizione.]

[70] [Cleomene I (519-491 a.C.) e Cleomene III (236-220 a.C.), entrambi re di Sparta, sono più volte ricordati da Montaigne.]

suoi *Saggi* sono solo un tessuto di episodi storici, di raccontini, di battute, di distici, di apoftegmi.

Non bisogna, è vero, considerare Montaigne nei suoi *Saggi* come un uomo che ragiona, bensì come un uomo che si diverte, che cerca di piacere e che non si propone d'insegnare; e, se coloro che lo leggono si limitassero a divertirsi, bisogna convenire che Montaigne, per loro, non sarebbe poi un cattivo libro. Ma è quasi impossibile non amare ciò che piace e non nutrirsi dei cibi che ci appetiscono. Lo spirito non può gustare la lettura di un autore senza adottarne i modi di vedere, o per lo meno senza subirne qualche influenza che, mescolandosi con le sue idee, le renda confuse ed oscure.

Non solo è rischioso leggere Montaigne per divertimento in quanto il piacere che se ne trae ci porta, senza che ce ne rendiamo conto, a pensare come lui, ma anche perché questo piacere è più colpevole di quanto non si pensi. È certo, infatti, che nasce soprattutto dalla concupiscenza e che sta tutto nell'alimentare e nel rafforzare le passioni; perché lo stile di questo scrittore risulta piacevole solo in quanto ci tocca risvegliando le nostre passioni in maniera impercettibile.

Sarebbe piuttosto inutile dimostrare minutamente questo e, più in generale, che lo stile, in tutte le sue diverse forme, ci piace, di solito, per via della segreta corruzione del nostro cuore; ma non è questo il luogo, e il discorso ci porterebbe troppo lontani. Tuttavia, se vogliamo riflettere al legame delle idee e delle passioni di cui ho parlato in precedenza[71], e su ciò che accade dentro di noi mentre leggiamo una cosa scritta bene, si potrà in qualche modo riconoscere che, se amiamo il genere sublime, il tono nobile e libero di certi autori, dipende dal fatto che siamo affetti da vanità e che amiamo la grandezza e l'indipendenza; mentre il gusto che proviamo per la delicatezza dei discorsi effeminati ha come unica fonte un'inclinazione segreta per la mollezza e per il piacere. In una parola: certi autori c'incantano e ci conquistano quasi contro il nostro volere, per una certa intelligenza di ciò che tocca i sensi, non per l'intelligenza della verità. Ma torniamo a Montaigne.

Mi pare che i suoi maggiori ammiratori lo lodino per un certo

[71] Cap. ultimo della I parte di questo libro.

carattere assennato e lontano da pedanteria; nonché per una perfetta conoscenza della natura dell'animo umano e delle sue debolezze. Pertanto, se dimostrerò che Montaigne, per disinvolto che sia, non è meno pedante di tanti altri e che la sua conoscenza dello spirito umano è stata molto mediocre, farò vedere che chi più lo ammira non è stato persuaso da ragioni evidenti, ma semplicemente conquistato dalla forza della sua immaginazione.

Il termine *pedante*[72] è molto equivoco, ma l'uso, direi, e anche la ragione vogliono che si chiamino pedanti coloro che, per far pompa della loro falsa scienza, citano a torto e a traverso autori d'ogni specie, parlando tanto per parlare e per farsi ammirare dagli sciocchi; coloro che ammucchiano senza né giudizio né discernimento apoftegmi ed episodi storici per provare, o per far finta di provare, cose suscettibili di esser provate solo mediante ragioni.

Pedante è l'opposto di ragionevole, e ciò che rende odiosi i pedanti agli uomini intelligenti è il fatto che i pedanti non sono ragionevoli; gli uomini d'ingegno, infatti, naturalmente portati a ragionare, detestano la conversazione di chi non ragiona. I pedanti non possono ragionare perché hanno lo spirito ristretto, o ingombro di una falsa erudizione; e non vogliono ragionare perché vedono che certuni li rispettano e li ammirano di più quando citano qualche autore sconosciuto e qualche massima di un classico che quando pretendono di ragionare. Quindi la loro vanità, paga del rispetto che li circonda, li porta ad applicarsi allo studio di tutte le scienze che, uscendo dal comune, suscitano l'ammirazione della comune degli uomini.

I pedanti pertanto sono vani e superbi: grande memoria e scarsa capacità di giudizio; felici e agguerriti in fatto di citazioni, infelici e deboli in fatto di ragioni; dotati di un'immaginazione vigorosa ed ampia, ma instabile e disordinata, che non può mantenersi entro certi limiti di equilibrio.

A questo punto non sarà molto difficile provare che Montaigne era pedante quanto molti altri, quando ci si attenga a questo significato della parola pedante che sembra il più consono alla ragione e all'uso; perché qui non parlo del pedante che porta la to-

[72] [Un intero saggio di Montaigne (*Du pédantisme*, I, 25) è dedicato alla critica del *pedante*, nel senso appunto che qui Malebranche attribuisce al termine per applicarlo poi proprio a Montaigne.]

ga: l'abito infatti, non può fare il pedante. Montaigne, così avverso alla pedanteria, poteva benissimo non portar mai la toga, ma, lo stesso, non poteva liberarsi dei propri difetti. Si è dato daffare per assumere un'aria disinvolta, ma non per crearsi un equilibrio spirituale; o, per lo meno, non ci è riuscito. Quindi ha fatto di sé un pedante alla buona, e di una specie affatto singolare, più di quanto non si sia reso ragionevole, assennato, uomo dabbene.

Il libro di Montaigne contiene prove così evidenti della vanità e della superbia del suo autore che può sembrare piuttosto inutile fermarsi a farlo rilevare: bisogna proprio essere pieni di sé per immaginarsi, come lui, che la gente voglia leggere un libro alquanto ponderoso per farsi una qualche idea dei nostri umori. Bisognava, necessariamente, che si considerasse un essere fuori del comune, un uomo del tutto straordinario.

Tutte le creature hanno un dovere essenziale: volgere gli spiriti di chi vuole adorarle verso il solo che meriti di essere adorato; e la religione c'insegna che non dobbiamo mai permettere alla mente e al cuore dell'uomo, che è creato solo in funzione di Dio, di dedicarsi a noi e di attardarsi ad ammirarci e ad amarci. Quando san Giovanni si inginocchiò davanti all'angelo del Signore, l'angelo gli proibì di adorarlo: «Sono un servo, gli disse, come voi ed i vostri fratelli; adorate Dio»[73]. Solo i demoni e coloro che partecipano del loro orgoglio godono di essere adorati; e volere che gli altri si occupino di noi significa voler essere adorati, non di una adorazione esteriore ed apparente, ma di un'adorazione interiore ed autentica; significa voler essere adorati come vuol essere adorato Dio, in spirito e verità.

Montaigne ha scritto il suo libro solo per ritrarre se stesso, per rappresentare i suoi umori e le sue inclinazioni. Lo confessa da sé nell'avvertenza al lettore che compare in tutte le edizioni: «Ritraggo me stesso, dice. Sono io il soggetto del mio libro» [*Au lecteur*, p. 9]. E leggendolo si vede abbastanza, perché pochissimi sono i capitoli in cui non faccia qualche digressione per parlare di sé; ci sono inoltre dei capitoli interi in cui non parla d'altro. Ma, se ha composto il suo libro per ritrarcisi, lo ha fatto stampare perché lo si leggesse. Ha dunque voluto che gli uomini lo guardassero e si occupassero di lui, anche se dice «che non è ragionevole

[73] *Apoc.*, 19, 10: *Conservus tuus sum*, ecc. *Deum adora*.

sprecare il proprio tempo dietro un soggetto così futile e vano» [*Au lecteur*, p. 9]. Queste parole suonano solo condanna per lui: se credeva che non fosse *ragionevole* impiegare del tempo nella lettura del suo libro, facendolo stampare avrebbe agito in contrasto col senso comune. Quindi si è costretti a credere o che non abbia detto ciò che pensava, o che non abbia fatto ciò che doveva.

Ed è una spassosa scusa della sua vanità dire che ha scritto solo per i suoi *parenti ed amici* [*Au lecteur*, p. 9]. Se davvero fosse stato così, perché avrebbe fatto ristampare il suo libro tre volte? non bastava un'edizione per i suoi parenti ed amici? e ancora, per qual ragione ha accresciuto il suo libro nelle ultime edizioni che ne ha fatto fare, e non ha mai soppresso niente, per quale ragione se non perché la fortuna veniva incontro alle sue aspirazioni? «Aggiungo[74], dice, ma non correggo, perché mi pare che quando uno ha gravato di un'ipoteca l'opera sua non ne abbia più il diritto. Se gli riesce, si esprime meglio altrove, ma non alteri ciò che ha messo in vendita. Da gente così si dovrebbe comprare solo dopo morte, perché prima di pubblicare ci pensino bene. Chi li obbliga a fare in fretta? il mio libro è sempre uno». Ha dunque voluto pubblicare l'opera sua e accordare un'ipoteca alla gente, non solo ai suoi parenti ed amici. Ma le colpe della sua vanità sarebbero sempre abbastanza grandi quand'anche si fosse limitato a tener rivolti verso il suo ritratto la mente e il cuore dei suoi parenti ed amici per tutto il tempo necessario a leggere il libro.

Se parlare spesso di sé è un difetto, è sfrontatezza, o piuttosto una specie di follia, lodarsi a ogni piè sospinto come fa Montaigne non significa solo peccare contro l'umiltà cristiana, ma anche urtare la ragione.

Gli uomini sono fatti per vivere insieme e per formare corpi e società civili. Ma va rilevato che tutti i singoli di cui le società si compongono esigono di non essere guardati come l'ultima parte del corpo di cui fanno parte. Quindi coloro che si lodano collocandosi al disopra degli altri, guardandoli come le ultime parti della loro società, considerando se stessi come i migliori e più degni d'onore, necessariamente, invece di farsi amare e stimare, si rendono odiosi a tutti.

[74] Cap. 9, l. 3 [941].

Pertanto, parlare continuamente di sé in termini laudativi è una vanità di Montaigne; vanità indiscreta e ridicola. Ma una forma di vanità anche più bizzarra di quest'autore è la descrizione dei suoi difetti. Infatti, se ci si fa attenzione, si scopre che mette a nudo solo i difetti di cui, per via della corruzione dei tempi, si va fieri tra la gente; si attribuisce volentieri quelli che possono farlo passare per un 'esprit fort' o conferirgli un piglio scanzonato, anche perché, in virtù della franchezza che simula nel confessare le sue pecche, gli si crede più facilmente quando parla a proprio favore. Ha ragione quando dice[75] che *apprezzarsi e disprezzarsi hanno radice nella stessa aria arrogante*.

Si tratta sempre di una manifestazione indubbia dell'esser pieni di sé; e Montaigne mi pare anche più superbo e vano quando si biasima che quando si loda, perché è indizio di un orgoglio insopportabile trovare nei propri difetti motivo di vanità anziché di mortificazione. Preferisco un uomo che nasconde le proprie colpe con vergogna a uno che le rende pubbliche con sfrontatezza; e mi pare si debba provare una certa ripugnanza per la maniera baldanzosa e poco cristiana con cui Montaigne dipinge i propri difetti. Ma esaminiamo le altre qualità del suo spirito.

Se crediamo a Montaigne sulla parola, ci persuaderemo che *non teneva a mente nulla*[76]; *che non faceva tesoro di nulla*[77]; *che la memoria lo tradiva completamente*[78], ma che non gli mancavano né sensibilità né capacità di giudizio. Tuttavia, se prestiamo fede al ritratto che ha fatto di sé – voglio dire al suo proprio libro – non condivideremo del tutto il suo parere. «Sarei incapace, dice, di assumere un incarico senza prendere degli appunti e quando devo tenere un discorso, se è cosa d'ampio respiro, sono ridotto alla vile e meschina necessità d'imparare parola per parola ciò che devo dire; altrimenti non avrei né stile né sicurezza, nel timore che la memoria mi giocasse un brutto scherzo» [II, 17, p. 633]. Ma un uomo che, in vista del porgere e della sicurezza, può imparare alla lettera un lungo discorso manca di memoria o di senno? E possiamo credere a Montaigne quando dice di sé: «I miei servitori devo chiamarli col

[75] L. 3, cap. 13 [1046].
[76] L. 2, cap. 10 [387].
[77] L. 1, cap. 24 [I, cap. 25, 135].
[78] L. 2, cap. 17 [632].

nome del loro ufficio o del loro paese, perché ricordare i nomi mi riesce oltremodo difficile e, se dovessi vivere a lungo credo che forse dimenticherei anche il mio nome» [II, 17, p. 634]? Un semplice gentiluomo che può imparare a memoria parola per parola un lungo discorso, ha tanta gente al suo servizio da non poterne ricordare i nomi? un uomo «nato e cresciuto in campagna[79], in un mondo agricolo, che ha degli affari per le mani ed è a capo di un'amministrazione», secondo la cui affermazione «non dar peso a ciò che ci sta davanti agli occhi, a ciò che abbiamo tra le mani, a ciò che è più utile per la vita di tutti i giorni è cosa ben lontana dai [suoi] princìpi» può dimenticare i nomi francesi dei suoi domestici? Può ignorare, come dice, «la maggior parte delle nostre monete; la differenza – a meno che non sia troppo evidente – tra un grano e l'altro, in terra e nel granaio; i più grossolani princìpi dell'agricoltura, noti anche ai bambini: che il lievito serve a fare il pane, in che consiste far fermentare il vino»? E tuttavia aver piena la mente dei nomi degli antichi filosofi e dei loro princìpi, «delle idee di Platone[80], degli atomi di Epicuro, del pieno e del vuoto di Leucippo e di Democrito, dell'acqua di Talete, dell'indefinito di Anassimandro, dell'aria di Diogene, dei numeri e della simmetria di Pitagora, dell'infinito di Parmenide, dell'uno di Museo, dell'acqua e del fuoco di Apollodoro, delle parti similari di Anassagora, della discordia e dell'amicizia d'Empedocle, del fuoco d'Eraclito»? ecc. Un uomo che in tre o quattro pagine del suo libro cita più di cinquanta nomi diversi di autori con le loro opinioni; che ha riempito tutta la sua opera di episodi storici e di apoftegmi ammucchiati senza un ordine; che afferma[81] essere *la storia e la poesia la sua selvaggina in fatto di libri*; e poi si contraddice continuamente, nello stesso capitolo, anche quando parla di ciò che pretende di conoscere meglio, voglio dire delle qualità del suo spirito; un uomo così deve pretendere di aver più senno che memoria?

Ammettiamo dunque che Montaigne *eccellesse nel dimenticare* [II, 17, p. 635], poiché Montaigne ce lo assicura, poiché desidera che abbiamo di lui questa opinione, poiché, infine, ciò non è del tutto in contrasto con la verità. Ma non lasciamoci persuade-

[79] L. 2, cap. 17 [636].
[80] L. 2, cap. 12 [521].
[81] L. 1, cap. 25 [I, cap. 26, 144].

re, credendogli sulla parola, o fidandoci degli elogi che si tributa, che fosse un uomo di grande sensibilità e uno spirito dotato di penetrazione affatto eccezionale. Questo potrebbe farci cadere in errore e dar troppo credito alle opinioni false e pericolose che egli va spacciando con una gran superbia e sfacciataggine, il cui unico risultato è di stordire ed abbagliare gli spiriti deboli.

L'altro elogio che si fa a Montaigne è di attribuirgli una perfetta conoscenza dello spirito umano; ne avrebbe penetrato il fondo, la natura, le proprietà: pregi e difetti; in una parola, tutto ciò che se ne può sapere. Vediamo se merita proprio queste lodi e perché si è così generosi nei suoi confronti.

Chi ha letto Montaigne sa bene che questo autore ostentava di essere pirroniano[82] e che si faceva un vanto di dubitare di tutto. «La persuasione della certezza, dice, è sicura testimonianza di follia e di estrema incertezza; e nessuno è più pazzo e meno filosofo dei Filodossi di Platone». Al contrario, nel medesimo capitolo[83], tributa tali elogi ai pirroniani che è impossibile non appartenesse a questa setta. Ai suoi tempi, se si voleva passare per un uomo di valore e per un gentiluomo, bisognava dubitare di tutto; a impegnarlo ancor più in queste idee interveniva la qualità di 'esprit fort' a cui teneva. Quindi, supponendo che fosse un accademico, si potrebbe di colpo convincerlo che era il più ignorante di tutti gli uomini, non solo per quanto riguarda la natura dello spirito, ma anche sotto ogni altro rispetto. Infatti, essendovi tra sapere e dubitare una differenza essenziale, se gli accademici, quando assicurano di non saper niente, dicono ciò che pensano, si può affermare che sono i più ignoranti di tutti gli uomini. Ma, non solo sono i più ignoranti di tutti gli uomini, sono anche i difensori delle opinioni meno ragionevoli. Infatti, non solo rifiutano quanto vi ha di più certo e di più universalmente accettato per farsi ritenere 'esprits forts'; ma, per il medesimo scherzo dell'immaginazione, si compiacciono di parlare in termini perentori delle cose più incerte e meno probabili. Montaigne è visibilmente affetto da questa malattia dello spirito, e bisogna proprio dire che, non solo ignorava la natura dello spirito umano, ma che anche era, in pro-

[82] L. 1, cap. 12 [II, 12, 522].
[83] Poco prima [II, 12, 482 sgg.].

posito, irretito in errori molto grossolani; questo, supponendo che ci abbia detto ciò che pensava, come deve aver fatto.

Infatti, cosa possiamo dire di un uomo che confonde lo spirito con la materia; che riferisce le opinioni più stravaganti dei filosofi sulla natura dell'anima senza criticarle [II, 12, pp. 523 sgg.], e addirittura con un tono che lascia trasparire a sufficienza com'egli approvi in particolare quelle che più contrastano con la ragione; che non vede la necessità dell'immortalità della nostra anima e pensa che la ragione umana non possa affermarla [II, 12, p. 536]; che guarda le prove che se ne offrono come sogni che il desiderio fa nascere in noi: *Somnia non docentis, sed optantis*[84] [«sono sogni che esprimono un desiderio, non un insegnamento», II, 12, p. 535]; che trova da ridire perché gli uomini «si separano dalla folla delle altre creature e si distinguono dalle bestie», da lui chiamate *fratelli e compagni* [II, 12, p. 430], ritenendo che parlino, si capiscano e si burlino di noi, come noi parliamo, c'intendiamo e ci burliamo di loro; che ammette ci sia più differenza tra un uomo e un uomo che tra un uomo e una bestia; che attribuisce persino ai ragni *capacità di deliberare, pensare, trarre conclusioni* [II, 12, p. 432]; che dopo aver sostenuto che l'anima umana non supera in nulla quella delle bestie, accetta di buon grado quest'opinione: che «il nostro primato sulle bestie non è dovuto alla ragione, alla parola e all'anima, ma alla nostra bellezza, al nostro bel colorito, alla bella disposizione delle nostre membra, al cui confronto dobbiamo mettere da un canto la nostra intelligenza, la nostra saggezza e tutto il resto» [II, 12, p. 465]; di un uomo che si serve delle opinioni più bizzarre per concludere che «noi ci anteponiamo agli altri animali, non per un ragionamento verace, ma per cocciuta superbia» [II, 12, p. 465] come si può affermare che ebbe una conoscenza molto precisa dello spirito umano e credere di persuaderne gli altri?

Ma bisogna render giustizia a tutti e dire, in coscienza, che cosa caratterizzava lo spirito di Montaigne. Aveva, è vero, poca memoria, e ancor meno capacità di giudizio: ma queste due qualità, prese insieme, non fanno ciò che di solito, si chiama tra la gente un 'bell'ingegno' [*bel esprit*]. A crear la nomea di bell'ingegno sono la

[84] [Vedi Cic., *Acad.*, II, 38.]

bellezza, la vivacità, la portata dell'immaginazione. La comune degli uomini stima il lato brillante, non l'aspetto consistente, perché si preferisce ciò che tocca i sensi a ciò che ammaestra la ragione. Quindi, prendendo una bella immaginazione per un bell'ingegno, si può dire che l'ingegno di Montaigne era bello e addirittura eccezionale. Le sue idee sono false ma belle. Le sue espressioni inconsuete o audaci ma gradevoli. I suoi discorsi deboli sul piano del ragionamento, ma riusciti su quello dell'immaginazione. In tutto il suo libro si riscontrano tratti di originalità che piacciono da non si dire; nonostante molte cose siano copiate non lo dà a vedere; la sua immaginazione forte e ardita conferisce alle cose che copia l'impronta dell'originalità. Infine egli ha ciò che è necessario per piacere e per imporne; e credo di aver dimostrato a sufficienza che si fa ammirare da tanta gente, non attraverso l'esercizio della persuasione razionale, ma conquistando gli spiriti con la sempre vittoriosa vivacità della sua poderosa immaginazione.

CAPITOLO ULTIMO

I. Stregoni per forza d'immaginazione e lupi mannari – II. Conclusione dei due primi libri

I. *Stregoni per forza d'immaginazione e lupi mannari*

L'effetto più strano della forza dell'immaginazione è il timore smisurato dell'apparizione degli spiriti, dei sortilegi, delle manifestazioni caratteristiche, degl'incantesimi dei licantropi o lupi mannari e, in genere, di tutto ciò che s'immagina dipenda dalla potenza del demonio.

Nulla è più terribile, o spaventa di più, o produce nel cervello tracce più profonde, dell'idea di una potenza invisibile che pensa solo a nuocerci e a cui non si può resistere. Tutti i discorsi che questa idea risveglia sono sempre ascoltati con timore e curiosità. Gli uomini, incuriositi da tutto ciò che esce dall'ordinario, stranamente si compiacciono di raccontare queste storie sorprendenti e prodigiose, della potenza e della malignità degli stregoni, per spaventare gli altri e per spaventare se stessi. Quindi non c'è da stupirsi se gli stregoni sono figure tanto comuni in paesi dove la cre-

denza nel sabba è troppo radicata; dove tutti i più stravaganti racconti di sortilegi sono ascoltati come storie vere; dove si bruciano come autentici stregoni i pazzi e i visionari la cui immaginazione è stata fuorviata dal racconto di queste fole almeno quanto dalla corruzione del cuore.

Qualcuno, lo so bene, troverà a ridire perché attribuisco la maggior parte delle stregonerie alla forza dell'immaginazione: agli uomini, lo so, piace d'essere spaventati; se la prendono con chi vuole disingannarli e somigliano ai malati immaginari, che ascoltano con rispetto e mettono in pratica scrupolosamente le prescrizioni di quei medici che predicono loro accidenti mortali. Non è facile distruggere le superstizioni e se le attacchiamo ci troviamo a fronteggiare un gran numero di difensori. Come si può facilmente provare, questa tendenza a credere ciecamente a tutte le fantasticherie dei demonologi è generata e mantenuta dalla medesima causa che sta alla radice dell'ostinazione dei superstiziosi. Tuttavia ciò non deve impedirmi di esporre in poche parole come ritengo che opinioni simili si affermino.

Nel suo ovile, dopo cena, un pastore racconta alla moglie e ai figli le avventure del sabba. Poiché la sua immaginazione è un po' riscaldata dai vapori del vino ed egli crede di aver assistito più di una volta a quest'assemblea immaginaria, non manca di parlarne con forza e vivacità. La sua eloquenza naturale, associata alla disposizione in cui si trova tutta la famiglia a sentir parlare di un soggetto così nuovo e terribile, deve senza dubbio produrre delle strane tracce in immaginazioni deboli e, naturalmente, non è possibile che una donna e dei bambini non restino profondamente spaventati, penetrati e convinti di ciò che gli sentono dire. È un marito, è un padre che parla di ciò che ha visto, di ciò che ha fatto; è amato e rispettato; perché non gli si dovrebbe credere? Il pastore ne riparla a più riprese. L'immaginazione della madre e dei figli ne riceve un po' alla volta tracce più profonde; ci si abituano; la paura passa, la convinzione resta; infine li prende la curiosità di andarci. Con questo proposito si spalmano il corpo di un certo intruglio; vanno a letto; l'intima disposizione riscalda ancora di più la loro immaginazione; le tracce segnate dal padre nel loro cervello si aprono quanto basta perché nel sonno ritengano presenti tutte le fasi della cerimonia da lui descritta. Si alzano, si scambiano domande e risposte su ciò che hanno visto. A questo modo le trac-

ce della loro visione si rafforzano; e chi è dotato di più forte immaginazione, avendo sugli altri maggiore influenza persuasiva, in poche notti, immancabilmente, mette insieme la storia immaginaria del sabba. Ecco dunque che il pastore ha creato degli stregoni compiuti che, a loro volta, un giorno ne creeranno parecchi altri se, dotati d'immaginazione forte e viva, non avranno paura di raccontare storie del genere.

Più volte si è dato il caso di stregoni in buona fede, che dicevano a tutti quanti che andavano al sabba; e ne erano tanto persuasi che, benché vegliati da varie persone, stando alle cui assicurazioni non erano usciti dal letto, non riuscivano ad arrendersi alla loro testimonianza.

Tutti sanno che quando si raccontano ai bambini storie di apparizioni di spiriti quasi immancabilmente ne restano spaventati e non possono stare al buio e senza compagnia; perché allora, dato che il loro cervello non riceve più le tracce di qualche oggetto presente, si riapre la traccia determinata dal racconto e spesso anche con forza sufficiente a rappresentare come li avessero davanti agli occhi gli spiriti da esso dipinti. Tuttavia, a loro, queste storie non si raccontano come fossero vere. Non si parla con la medesima aria che si avrebbe se ci si credesse; e talvolta lo si fa in maniera piuttosto distaccata e monotona. Non bisogna dunque stupirsi se un uomo che crede di essere stato al sabba e ne parla quindi in tono deciso e con un contegno sicuro, persuade facilmente alcune persone che l'ascoltano con rispetto di tutte le circostanze che descrive e trasmette così alla loro immaginazione tracce analoghe a quelle che lo ingannano.

Quando gli uomini ci parlano imprimono nel nostro cervello tracce uguali a quelle che hanno loro. Quando ne hanno di profonde, ci parlano in modo da imprimercene di profonde; perché non possono parlare senza renderci in qualche modo simili a loro. I bambini nel seno della madre vedono solo ciò che vede la madre e anche quando sono venuti al mondo immaginano poche cose che non siano derivate dai loro genitori; perché gli uomini, anche i più saggi, si conformano più all'immaginazione altrui, ossia all'opinione e al costume, che non alle regole della ragione. Quindi nei luoghi dove si bruciano gli stregoni questi si trovano in gran numero; perché dove si condannano al rogo si crede veramente che siano tali e la credenza si rafforza attraverso il parla-

re che se ne fa. Si smetta di punirli e si trattino come pazzi; si vedrà che col tempo non saranno più stregoni, perché quelli che lo sono solo attraverso l'immaginazione, e sono certo i più, si emenderanno dai loro errori.

I veri stregoni, non c'è dubbio, meritano la morte; e anche quelli che lo sono soltanto per le vie dell'immaginazione non vanno stimati del tutto senza colpa; di solito, infatti, si persuadono di essere stregoni solo per un'intima inclinazione ad andare al sabba e per essersi spalmati con qualche intruglio per venire a capo del loro sciagurato proposito. Ma, se la punizione di tutti questi colpevoli è indifferenziata, la persuasione comune si rafforza, gli stregoni che operano per via di immaginazione si moltiplicano e quindi un'infinità di persone si perde e si danna. Hanno ragione, dunque, le numerose corti che non puniscono gli stregoni. Nelle terre della loro giurisdizione se ne trovano molti di meno e l'invidia, l'odio, la malignità dei malvagi non possono servirsi di questo pretesto per mandare in perdizione gl'innocenti.

La paura dei lupi mannari, ossia degli uomini trasformati in lupi, è un'altra comica fantasia. Un uomo con uno sforzo bislacco dell'immaginazione cade in questa follia: crede di trasformarsi tutte le notti in lupo. Questo slittamento del suo spirito non manca di disporlo a compiere tutte le azioni che fanno, o che ha sentito dire facciano, i lupi. Esce dunque di casa a mezzanotte, corre per le strade, si getta su qualche bambino se ne trova, lo morde, lo maltratta; e la gente stupida e superstiziosa immagina che, sul serio, questo esaltato diventi un lupo; perché lo sciagurato è il primo a crederlo e, in segreto, l'ha detto a qualcuno che non è riuscito a tacerlo.

Se fosse facile formare nel cervello le tracce che persuadono gli uomini di esser diventati lupi, e se si potesse correr per le strade, e combinare tutti i guai che combinano questi miserabili lupi mannari senza avere il cervello del tutto sconvolto, se fosse facile come andare al sabba standosene a letto e senza svegliarsi; queste belle storie di uomini trasformati in lupi produrrebbero immancabilmente il loro effetto, come quelle del sabba, e avremmo tanti lupi mannari quanti stregoni. Ma la persuasione di trasformarsi in lupo presuppone uno squilibrio cerebrale ben più difficile da determinarsi di quello di un uomo che crede soltanto di andare al sabba; ossia di un uomo che la notte crede di vedere cose che non

sono e che, da sveglio, non riesce a distinguere i sogni dai pensieri che ha avuto durante il giorno.

Per certuni è abbastanza comune avere la notte sogni così vivi da ricordarsene esattamente quando si svegliano, pur non essendo, per se stesso, il contenuto del sogno particolarmente spaventoso. Quindi non è difficile che taluni si persuadono di essere stati al sabba; basta per questo che il loro cervello serbi le tracce che ci si sono impresse durante il sonno.

La principale ragione che c'impedisce di scambiare i nostri sogni con la realtà sta nell'impossibilità di collegarli con le cose fatte da svegli: in questo, infatti, troviamo la prova che sono solo sogni. Ora, gli stregoni per via d'immaginazione non possono distinguere su questa base se il loro sabba è un sogno. Al sabba, infatti, si va solo di notte, e ciò che accade al sabba non si può collegare alle altre azioni della giornata: quindi, disingannarli su questa base è praticamente impossibile. E le cose che questi pretesi stregoni credono di aver visto al sabba neppure devono, necessariamente, mantenere tra loro un ordine naturale, perché, quanto più bizzarro e confuso è il loro susseguirsi, tanto più sembrano reali. Per ingannarli, dunque, basta che le idee del sabba siano vivaci e spaventose; e questo deve immancabilmente verificarsi se si considera che rappresentano cose nuove ed eccezionali.

Ma perché un uomo immagini di esser gallo, capra, lupo, bove, si richiede un'immaginazione talmente anormale, che il fenomeno non può essere comune: anche se simili casi di sconvolgimento dello spirito talvolta si dànno, o per divina punizione, come le Scritture raccontano di Nabucodonosor[85]; o per un naturale afflusso di malinconia al cervello, come si vede negli esempi dei libri di medicina.

Benché io sia persuaso che i veri stregoni siano rarissimi, che il sabba sia solo un sogno, che le corti che respingono le accuse di stregoneria siano le più eque; non dubito, tuttavia, che possano esservi stregoni, incantesimi, sortilegi, ecc., e che il demonio non

[85] [Nabucodonosor, re di Babilonia (604-562 a.C.) che, giunto al colmo della potenza, fece un sogno così interpretato dal profeta Daniele: il re, scacciato dall'ambito umano, doveva vivere tra le bestie pascendo l'erba alla loro maniera fino a che, vinta la superbia, non avesse riconosciuto che Dio signoreggia il regno degli uomini dandolo a chi gli piace (Dan., IV, 25).]

eserciti talvolta la propria maligna azione sugli uomini in particolari circostanze in cui una potenza superiore lo permette. Ma le Sacre Scritture c'insegnano che il regno di Satana è distrutto; che l'angelo di Dio ha incatenato il demonio e lo ha imprigionato negli abissi d'onde uscirà solo alla fine del mondo[86]; che Gesù Cristo ha espropriato questo potente in armi e che giunto è il tempo in cui il principe del mondo è cacciato fuori dal mondo[87].

Aveva regnato fino alla venuta del Salvatore e, se si vuole, regna ancora nei luoghi dove il Salvatore non è conosciuto; ma non ha più alcun diritto o potere su coloro che sono stati rigenerati in Gesù Cristo[88]; nemmeno può tentarli, se Dio non lo permette; e se Dio lo permette è perché possono vincerlo. Pertanto si rende troppo onore al diavolo riferendo, come fanno taluni demonologi moderni, dei fatti che ne attesterebbero la potenza: queste storie lo rendono temibile agli spiriti deboli.

I demoni vanno disprezzati come i carnefici, perché bisogna tremare solo davanti a Dio, la sola potenza che si deve temere. Bisogna paventare il suo giudizio e la sua collera e non muoverne l'ira col disprezzo delle sue leggi e del suo Vangelo. Bisogna ascoltare con rispetto quando parla o quando gli uomini parlano di lui. Ma, quando gli uomini ci parlano della potenza del demonio, spaventarsi e turbarsi è una ridicola debolezza. Il nostro turbamento è un onore reso al nostro nemico. Gli piace essere rispettato e temuto e il suo orgoglio è pago quando il nostro spirito si avvilisce davanti a lui.

II. *Conclusione dei primi due libri*

È l'ora di por fine a questo secondo libro e di far rilevare attraverso le cose dette in questo e nel precedente come tutti i pensieri che vengono all'anima dal corpo o in dipendenza dal corpo siano in funzione del corpo; tutti falsi e oscuri servono soltanto a unirci ai beni sensibili e a tutto ciò che può procurarceli; quest'unione c'impelaga in infiniti errori e in grandissime miserie, anche se non sempre avvertiamo tali miserie, come non ci rendiamo conto degli errori che le hanno causate. Ecco l'esempio più notevole.

[86] [*Apoc.*, XX, 1-3.]
[87] [Matt., XII, 28-29; Marc., III, 26-27.]
[88] [Matt., X, 1; 1. *Cor.*, VI, 13.]

L'unione che abbiamo avuto con le nostre madri quando eravamo nel loro seno, la più stretta che possiamo avere con gli esseri umani, ci ha causato i maggiori mali, ossia il peccato e la concupiscenza che sono alla radice di tutte le nostre miserie. Tuttavia la conformazione del nostro corpo esigeva che l'unione fosse stretta come è stata.

A questa unione, la cui rottura è avvenuta con la nostra nascita, ne è seguita un'altra, coi genitori e con le nutrici. Questa seconda unione non è stata stretta come la precedente, perciò ci ha cagionato un male minore: essa ci ha solo portato, in tutto e per tutto, a prestar fede ai nostri genitori e alle nostre nutrici e a volerli imitare. È manifesto che anche questa seconda unione ci era necessaria, non, come la prima, per la conformazione del nostro corpo, ma per la sua conservazione, per conoscere tutte le cose che possono essergli utili e per disporre il corpo ai movimenti necessari per ottenerle.

Infine, l'unione che ancora oggi abbiamo con tutti gli uomini non manca di farci un gran male, anche se, meno necessaria alla conservazione del nostro corpo, non è così stretta. È infatti a causa di questa unione che viviamo nell'ossequio dell'opinione pubblica, che stimiamo e amiamo tutto ciò che è stimato ed amato fra la gente, anche se la coscienza ci rimorde e se c'è contrasto con le idee veritiere che abbiamo delle cose. Non parlo qui della nostra unione con lo spirito degli altri uomini, ché da essa possiamo dire di trarre qualche insegnamento. Parlo solo dell'unione sensibile che sussiste tra la nostra immaginazione e i modi esteriori di coloro che ci parlano. Ecco come tutti i pensieri che abbiamo in dipendenza dal nostro corpo sono falsi e tanto più dannosi per l'anima nostra quanto più sono utili al nostro corpo.

Cerchiamo quindi di liberarci un po' alla volta delle illusioni dei nostri sensi, delle visioni della nostra immaginazione, dell'impressione che l'immaginazione degli altri uomini fa sul nostro spirito. Rifiutiamo scrupolosamente tutte le idee confuse che abbiamo per via della dipendenza in cui ci troviamo rispetto al nostro corpo; ammettiamo soltanto le idee chiare ed evidenti che lo spirito riceve dalla sua necessaria unione col Verbo, ossia con la saggezza e la verità eterna, come spiegheremo nel prossimo libro che tratta dell'intelletto o spirito puro.

Libro terzo

L’intelletto o spirito puro

[*Parte prima*]

CAPITOLO PRIMO

I. Solo il pensiero è essenziale allo spirito. Sentire e immaginare sono soltanto sue modificazioni – II. Non conosciamo tutte le modificazioni di cui la nostra anima è capace – III. Le nostre sensazioni, e anche le nostre passioni, sono diverse dalla nostra conoscenza e dal nostro amore e non sempre ne sono conseguenze

Il soggetto di questo terzo trattato è un po’ arido e sterile. Ci si esamina lo spirito considerato per se stesso, senza alcun rapporto col corpo, per identificare le debolezze che gli sono proprie e gli errori che dipendono soltanto da lui. I sensi e l’immaginazione sono sorgenti feconde e inesauribili di smarrimenti e illusioni, ma lo spirito che agisce per sé non è altrettanto soggetto all’errore. Si è durato fatica a portare in fondo i due trattati precedenti e a fatica si è cominciato questo. Non che sulle proprietà dello spirito non si possano dire molte cose; ma qui non si va tanto in cerca delle sue proprietà quanto delle sue debolezze. Non c’è dunque da stupirsi se questo trattato non è così ampio e se non scopre tanti errori come quelli che l’hanno preceduto. E neanche c’è da lamentarsi se esso è un po’ arido, astratto e faticoso. Non sempre, quando si parla, si possono mettere in moto i sensi e l’immaginazione

degli altri e, addirittura, non sempre si deve farlo. Quando un soggetto è astratto non si può trasformarlo in qualcosa di percettibile senza renderlo oscuro; basta farlo diventare comprensibile. Nulla è più ingiusto dell'abituale rammarico di coloro che vogliono saper tutto senza applicarsi a nulla. Si risentono quando si pregano di fare attenzione. Vogliono sempre discorsi toccanti ed esigono che i loro sensi e le loro passioni siano blanditi senza posa. Ma come? Ci riconosciamo incapaci di appagarli. I romanzieri e i commediografi sono tenuti a piacere e ad avvincere l'attenzione: quanto a noi, ce n'è abbastanza se possiamo dare degli insegnamenti a coloro che si sforzano di stare attenti.

Gli errori dei sensi e dell'immaginazione provengono dalla natura e dalla costituzione del corpo e si scoprono considerando la dipendenza dell'anima da esso; ma gli errori dell'intelletto puro si possono scoprire solo considerando la natura dello spirito stesso e delle idee che gli sono necessarie per conoscere gli oggetti. Quindi per penetrare le cause degli errori dell'intelletto puro, dovremo, in questo libro, soffermarci a considerare la natura dello spirito e delle idee intellettuali.

Cominceremo col parlare dello spirito com'è in se stesso, senza rapporto alcuno col corpo a cui è unito. Quindi ciò che ne diremo si potrebbe dire delle pure intelligenze e, a più forte ragione, di ciò che qui chiamiamo intelletto puro: infatti col termine *intelletto puro* vogliamo solo designare la facoltà che lo spirito possiede di conoscere gli oggetti esterni senza formarne, per rappresentarli, immagini corporee nel cervello. Tratteremo poi delle idee intellettuali mediante cui l'intelletto puro percepisce gli oggetti esterni.

I. *Solo il pensiero è essenziale allo spirito. Sentire e immaginare non sono che sue modificazioni*

Non credo che dopo averci seriamente riflettuto si possa mettere in dubbio che[1] l'essenza dello spirito consista esclusivamente nel pensiero, come l'essenza della materia consiste esclusivamente nell'estensione; e che, a seconda delle diverse modificazioni del pensiero, lo spirito ora voglia ora immagini, o, infine, abbia mol-

[1] Per essenza di una cosa intendo ciò che nella cosa si concepisce di primario; tutte le modificazioni che si notano nella cosa dipendono di qui.

te altre forme particolari, come, secondo le diverse modificazioni dell'estensione, la materia è ora acqua, ora legno, ora fuoco o assume un'infinità di altre forme particolari.

Di una sola cosa avverto: con questo termine *pensiero* non intendo qui le modificazioni particolari dell'anima, ossia questo o quel pensiero; ma il pensiero sostanziale, capace di ogni sorta di modificazioni o di pensieri; come per estensione non s'intende questa o quella estensione, per esempio, rotonda o quadrata, ma l'estensione capace di ogni sorta di modificazioni o di figure. E questo paragone può mettere in imbarazzo solo perché del pensiero non abbiamo un'idea chiara come quella che abbiamo dell'estensione; il pensiero infatti, come spiegherò più oltre, lo si conosce soltanto per sentimento interiore ossia per *coscienza* [*conscience*] come spiegherò in seguito[2].

Non credo neppure che sia possibile concepire uno spirito che non pensa, per quanto sia molto facile concepirne uno che non senta, che non immagini, e perfino che non voglia; come non è possibile concepire una materia che non sia estesa, benché sia abbastanza facile concepirne una che non sia né terra, né metallo, né quadrata né rotonda e persino che sia priva di movimento. Bisogna concluderne che come può esservi una materia che non sia né terra né metallo, né quadrata né rotonda e nemmeno in movimento, così può esservi uno spirito che non senta né caldo né freddo, né gioia né tristezza, che non immagini nulla e persino che non voglia nulla; sicché tutte queste modificazioni non gli sono essenziali. Il solo pensiero è dunque l'essenza dello spirito, come la sola estensione è l'essenza della materia.

Ma, come se la materia o l'estensione fosse priva di movimento sarebbe completamente inutile e incapace della varietà di forme per cui è stata creata, né è possibile concepire che un essere intelligente l'abbia voluta produrre in tal modo; così, se uno spirito o il pensiero fosse senza volontà, evidentemente esso sarebbe del tutto inutile poiché non si volgerebbe mai agli oggetti delle sue percezioni e non amerebbe il bene per cui è stato creato; non è quindi concepibile che un essere intelligente l'abbia voluto produrre a questa maniera. Nondimeno, come il movimento non è essenziale

[2] Seconda parte dello spirito puro, cap. 7 [III, II, 7].

alla materia poiché presuppone l'estensione, così il volere non è essenziale allo spirito perché il volere presuppone la percezione.

Pertanto solo il pensiero costituisce propriamente l'essenza dello spirito e le diverse maniere di pensare, come sentire e immaginare, sono soltanto le modificazioni di cui è capace e da cui non sempre è modificato. Ma il volere è una proprietà che lo accompagna sempre, che sia o no unito a un corpo; tuttavia non gli è essenziale perché presuppone il pensiero e si può concepire uno spirito senza volontà come un corpo senza movimento.

Nondimeno, pur non essendogli essenziale, la potenza del volere è inseparabile dallo spirito; come la capacità di essere mossa, pur non essendole essenziale, è inseparabile dalla materia. Infatti, come non è possibile concepire una materia che non possa muoversi, così non è possibile concepire uno spirito che non possa volere o che non sia capace di qualche inclinazione naturale. Ma d'altra parte, come si concepisce che la materia possa esistere senza movimento alcuno, si concepisce che lo spirito possa esistere senza nessuna spinta dell'autore della natura verso il bene, e quindi senza volontà; perché la volontà altro non è se non la spinta dell'autore della natura che ci porta verso il bene in generale, come abbiamo spiegato più diffusamente nel primo capitolo di quest'opera.

II. *Noi non conosciamo tutte le modificazioni di cui la nostra anima è capace*

Ciò che in questo trattato abbiamo detto dei sensi e ciò che si è detto ora della natura dello spirito non presuppone, da parte nostra, la conoscenza di tutte le modificazioni di cui è capace; noi non formuliamo supposizioni del genere. Riteniamo, al contrario, che vi sia nello spirito una capacità di ricevere successivamente un'infinità di modificazioni diverse che lo spirito stesso non conosce.

La più piccola parte di materia è capace di ricevere una figura di tre, sei, dieci, diecimila lati, infine la figura circolare e quella ellittica che si possono considerare come figure con un numero infinito di angoli e di lati. Di ciascuna di queste figure c'è un numero infinito di specie; un numero infinito di triangoli di specie diverse, ancor più di figure di quattro, di sei, di dieci, di diecimila lati e di poligoni infiniti. Infatti il cerchio, l'ellisse e, in genere, ogni figura

curvilinea, regolare o irregolare, si può considerare come un poligono infinito; l'ellisse, per esempio, come un poligono infinito in cui gli angoli formati dai lati sono disuguali: più grandi verso il diametro piccolo che verso il diametro grande; altrettanto dicasi degli altri poligoni infiniti più composti e più irregolari.

Un semplice pezzo di cera, pertanto, è capace di un numero infinito, o piuttosto di un numero infinitamente infinito, di modificazioni diverse che nessuno spirito può afferrare; perché dunque immaginare che l'anima, tanto più nobile del corpo, sia capace delle sole modificazioni che già ha ricevuto?

Se non avessimo mai provato né piacere né dolore; se non avessimo mai visto né colore né luce; se, infine, di fronte a tutte le cose fossimo come dei ciechi e dei sordi di fronte a colori e suoni, avremmo motivo di concludere che non saremmo capaci di tutte le sensazioni che abbiamo degli oggetti. Tuttavia queste sensazioni non sono che modificazioni della nostra anima, come abbiamo dimostrato nella trattazione dei sensi.

Dobbiamo dunque convenire che la capacità da parte dell'anima di ricevere modificazioni diverse è grande quanto la sua capacità di concepire; voglio dire che come lo spirito non può né esaurire né abbracciare tutte le figure di cui la materia è capace, nemmeno può capire tutte le diverse modificazioni che la potente mano di Dio può produrre nell'anima; questo quand'anche conoscesse la capacità dell'anima così distintamente come conosce quella della materia; il che non è vero per le ragioni che esporrò nel capitolo settimo della seconda parte del presente libro.

Se quaggiù la nostra anima riceve soltanto pochissime modificazioni ciò si deve al fatto che è unita al corpo e ne dipende. Tutte le sue sensazioni si riferiscono al corpo e poiché non gode di Dio non ha nessuna delle modificazioni che deve produrre questo godimento. La materia di cui il nostro corpo si compone, nel corso della nostra vita, è capace solo di pochissime modificazioni. Una tale materia non può risolversi in terra e in vapore se non dopo la nostra morte. Attualmente essa non può diventare aria, fuoco, diamante, metallo; non può diventare né rotonda, né quadrata, né triangolare; dev'essere carne, cervello, nervi, e tutto il resto di cui un corpo d'uomo si compone perché gli sia unita un'anima. Altrettanto dicasi della nostra anima. Per restare unita al suo corpo deve avere sensazioni di caldo, di freddo, di colore, di luce, di

suoni, di odori, di sapori e parecchie altre modificazioni. Tutte le sue sensazioni la impegnano nella conservazione della macchina. La agitano o la spaventano se la più piccola molla si allenta o si rompe; quindi, finché il suo corpo sarà soggetto a corruzione, l'anima dovrà dipenderne. Ma quando esso risorgerà immortale e non temeremo più la dissoluzione delle sue parti, è ragionevole credere che non sarà più toccata dalle moleste sensazioni che avvertiamo anche non volendo; bensì da un'infinità di altre, del tutto diverse, di cui non abbiamo oggi alcuna idea; esse saranno al disopra di ogni previsione, degne della grandezza e della bontà di quel Dio che verremo a possedere.

Non c'è dunque ragione che immaginiamo di penetrare la natura dell'anima in modo tale da avere il diritto di affermarla capace solo di conoscenza e di amore. Potrebbero sostenerlo coloro che attribuiscono le loro sensazioni agli oggetti esterni, o al loro proprio corpo, con la pretesa che le loro passioni abbiano sede nel loro cuore; perché, in effetti, se si ritagliano dall'anima tutte le sue passioni e le sue sensazioni tutto ciò che ci resta si riduce a una conseguenza della conoscenza e dell'amore. Ma non capisco come coloro che si sono liberati da tali illusioni dei nostri sensi possano persuadersi che tutte le nostre sensazioni e le nostre passioni si riducano a conoscenza e amore, voglio dire specie di giudizi confusi che l'anima fa sugli oggetti in relazione al corpo di cui è anima. Non capisco come si possa dire che la luce, i colori, gli odori, ecc. siano giudizi dell'anima: infatti, al contrario, mi pare di percepire distintamente che luci, colori, odori e altre sensazioni siano modificazioni affatto diverse dai giudizi.

III. *Le nostre sensazioni sono diverse dalla nostra conoscenza e dal nostro amore e non ne sono conseguenze*

Ma scegliamo delle sensazioni più vivaci e che assorbono più intensamente lo spirito. Esaminiamo ciò che le persone in questione dicono del dolore o del piacere. Esse sostengono, sulla scorta di parecchi autori di grande rilievo[3], che tali sensazioni sono solo conse-

[3] S. Aug., L. 6 *de Musica* [cap. 5; P.L. 32, 1167 sgg.]; Descartes nel suo *Homme* [AT, XI, 193], ecc.

guenze della nostra facoltà di conoscere e di volere e che il dolore, per esempio, è solo la tristezza, il rifiuto, la ripugnanza della volontà di fronte alle cose che riconosce come nocive al corpo che ama. Ma mi pare evidente che questo sia confondere il dolore con la tristezza e il dolore, ben lungi dall'avere la propria causa nella conoscenza della mente e nell'azione della volontà, precede l'uno e l'altra.

Se, per esempio, si mettesse un carbone ardente nella mano di un uomo addormentato o che si scalda le mani dietro le spalle, secondo me non si potrebbe dire, restando nell'ambito del verosimile, che quest'uomo avrebbe subito cognizione di movimenti contrari alla buona costituzione del suo corpo che si verificherebbero nella sua mano; che poi la sua volontà ci si opporrebbe; che il suo dolore sarebbe una conseguenza di questa conoscenza del suo spirito e di questa opposizione della sua volontà. Mi pare, al contrario, che, senza dubbio la prima cosa percepita da quest'uomo quando il carbone gli toccasse la mano sarebbe il dolore; mentre questa conoscenza dello spirito e questa opposizione della volontà si riducono a conseguenze del dolore, anche se sono la vera causa della tristezza che deriverebbe dal dolore.

Ma c'è molta differenza fra il dolore e la tristezza che ne deriva. Il dolore è la prima cosa che l'anima sente; non è preceduto da nessuna conoscenza; non può mai essere gradevole per sé. Al contrario, la tristezza è l'ultima cosa che l'anima sente; è sempre preceduta da qualche conoscenza; è sempre gradevolissima per sé. Lo rivela a sufficienza il piacere che si accompagna alla tristezza che ci commuove a teatro, quando assistiamo a spettacoli tragici; questo piacere infatti aumenta con la tristezza; ma il piacere non aumenta mai col dolore. Gli attori che studiano l'arte di piacere sanno bene che non bisogna portare sulla scena fatti di sangue perché la vista di un omicidio, anche finto, sarebbe troppo orribile per riuscire gradevole. Ma non temono mai di destare negli spettatori una tristezza troppo viva, perché, in effetti, la tristezza è sempre gradevole quando c'è motivo di esserne toccati. Fra tristezza e dolore c'è dunque una differenza essenziale e non si può dire che il dolore si riduca a una conoscenza dello spirito unita a una opposizione della volontà.

Quanto a tutte le altre sensazioni, come odori, sapori, suoni, colori, la maggior parte degli uomini non pensa che siano modificazioni della loro anima. Giudicano, al contrario, che siano sparse sugli oggetti, o almeno che siano nell'anima come l'idea di un

quadrato o di un cerchio; pensano cioè che siano unite all'anima, ma che non ne siano delle modificazioni; e ne giudicano così perché, come ho fatto vedere nello spiegare gli errori dei sensi, non ne sono molto toccati.

Credo dunque si debba convenire che non si conoscono tutte le modificazioni di cui l'anima è capace e che, oltre a quelle ricevute attraverso gli organi di senso essa possa averne un'infinità di altre, che ancora non ha provato e che proverà solo dopo esser stata liberata dalla cattività del corpo.

Bisogna tuttavia confessare che, come la materia è capace di un'infinità di configurazioni diverse soltanto a causa della propria estensione, anche l'anima è capace di modificazioni diverse solo a causa del pensiero; infatti è evidente che l'anima non sarebbe capace di modificazioni di piacere o di dolore e nemmeno di tutte quelle che le sono indifferenti, se non fosse capace di percezione o di pensiero.

Ci basta dunque di sapere che il principio di tutte queste modificazioni è il pensiero. Se si vuole addirittura che ci sia nell'anima qualcosa che precede il pensiero, non desidero discuterne. Ma, essendo sicuro che ognuno conosce la sua anima solo attraverso il pensiero, o attraverso il 'sentimento interiore' di tutto quanto accade nel suo spirito; sono anche sicuro che, se uno vuol ragionare sulla natura dell'anima deve solo consultare questo 'sentimento interiore' che, senza posa, lo rappresenta a se stesso tal quale è, e non andare a immaginare, in contrasto con la 'propria coscienza', che l'anima sia un fuoco invisibile, un acre sottile, un'armonia, o qualcos'altro di simile.

CAPITOLO SECONDO

I. Lo spirito, essendo limitato, non può intendere ciò che partecipa dell'infinito – II. La sua limitazione è la fonte di parecchi errori – III. E principalmente delle eresie – IV. Bisogna sottomettere lo spirito alla fede

I. *Lo spirito, essendo limitato, non può intendere ciò che partecipa dell'infinito*

Pertanto la prima cosa che si riscontra nel pensiero umano è il suo carattere molto limitato. Di qui si possono ricavare due conclusio-

ni importantissime. La prima è che l'anima non può conoscere perfettamente l'infinito. La seconda che neppure può conoscere distintamente parecchie cose a un tempo. Infatti, come un pezzo di cera non è capace di assumere contemporaneamente un'infinità di figure diverse, così l'anima non è capace di avere contemporaneamente la conoscenza di un'infinità di oggetti. E ancora: come un pezzo di cera non può al tempo stesso essere quadrato e rotondo, ma solo per metà quadrato per metà rotondo e quante più figure diverse avrà tanto meno esse potranno essere perfette e distinte, così l'anima non può percepire più cose contemporaneamente e i suoi pensieri sono tanto più confusi quanto più sono numerosi.

Infine, come un pezzo di cera che avesse mille lati, e in ogni lato una figura diversa, non sarebbe né quadrato, né rotondo, né ovale, né si potrebbe dire che figura ha, così talvolta accade di avere sì gran numero di pensieri diversi da immaginare che non si pensa a nulla. Lo si vede in coloro che vengon meno. Gli spiriti animali, turbinando disordinatamente nel loro cervello, risvegliano un numero di tracce così grande da non aprirne nessuna quel tanto che basti per suscitare nello spirito una sensazione particolare o un'idea distinta; dimodoché tali persone hanno contemporaneamente la sensazione di tante cose da non sentire nulla di distinto; perciò immaginano di non aver sentito nulla.

Non che talvolta non si svenga per mancanza di spiriti animali; ma, dato che allora l'anima ha solo pensieri di natura puramente intellettiva, che non lasciano tracce nel cervello, poi, tornati in sé non ci se ne ricorda, e perciò si crede di non aver pensato a nulla. Ho detto questo di sfuggita, per mostrare che si ha torto di credere che l'anima non sempre pensi, perché talvolta si immagina che l'anima non pensi a nulla.

II. *La limitazione dello spirito è la fonte di parecchi errori*

Tutte le persone che riflettono un po' ai loro propri pensieri hanno abbastanza esperienza del fatto che lo spirito non può applicarsi a più cose contemporaneamente e a maggior ragione che non può penetrare l'infinito. Tuttavia, non so per qual capriccio, persone che non ignorano questo s'impegnano più a meditare su oggetti infiniti e su questioni che richiedono una capacità infinita

dello spirito che non su altre che sono alla loro portata; né vedo perché, tanti altri, volendo sapere tutto, si applicano contemporaneamente a tante scienze da trarne, per tutto risultato, una gran confusione della mente, rendendola incapace di apprendere davvero una qualche scienza.

Quanta mai gente non c'è che vuole capire la divisibilità della materia all'infinito e come può accadere che un granellino di sabbia contenga tante particelle quante ne contiene la terra, anche se proporzionatamente più piccole? Quante mai domande che resteranno per sempre senza risposta non si formulano a questo proposito e su parecchi altri soggetti che hanno in sé qualcosa d'infinito[4], problemi di cui si vuol trovare la soluzione nel proprio spirito? Ci si applica, ci si accalora; ma alla fine ci si guadagna solo questo: che ci si fissa su qualche bizzarria o su qualche errore.

Non è ridicolo vedere uomini che negano la divisibilità della materia all'infinito solo perché non possono intenderla, anche se capiscono molto bene le dimostrazioni che la provano; e ciò mentre, al tempo stesso, confessano a viva voce che lo spirito dell'uomo non può comprendere l'infinito? Infatti le prove che dimostrano come la materia sia divisibile all'infinito sono quant'altre mai valide; quando le considerano attentamente ne convengono. Tuttavia, se son fatti segno a obbiezioni che non possono risolvere, il loro spirito volge le spalle all'evidenza colta di fresco e cominciano a dubitarne. Si dedicano con grande impegno all'obbiezione che non possono risolvere; inventano qualche futile distinzione contro le dimostrazioni della divisibilità all'infinito; concludono alla fine che, in proposito, si eran sbagliati e che tutti si sbagliano. Adottano poi l'opinione opposta. La difendono con ampollose argomentazioni e con altre bizzarrie che l'immaginazione non manca mai di fornire. Ora essi si trovano ad esser così fuorviati solo perché non sono intimamente convinti che lo spirito dell'uomo sia finito; e che per essere persuasi della divisibilità della materia all'infinito non è necessario comprenderla, in quanto tutte le obbiezioni che si possono risolvere solo comprendendola sono obbiezioni impossibili da risolversi. In effetti la velocità,

[4] Come i tempi, le velocità e tutto ciò che rientra nella sfera del più e del meno.

la durata, l'estensione sono tali che se ne possono conoscere esattamente i rapporti commensurabili, perché questi rapporti sono grandezze finite che esprimono idee finite; ma nessuno spirito finito può capire queste grandezze in se stesse e prese in assoluto.

Se gli uomini non si soffermassero che su questioni del genere non ci sarebbe motivo di preoccuparsene molto, perché se c'è qualcuno che si fissa su degli errori, si tratta di errori poco importanti. Quanto agli altri, non hanno perduto completamente il loro tempo pensando a cose che non hanno potuto intendere; infatti, per lo meno, si sono convinti della debolezza del loro spirito. «È bene, dice un autore di gran senno[5], affaticare lo spirito in questo tipo di sottigliezze per domarne la presunzione e togliergli per sempre l'albagia di opporre i suoi deboli lumi alle verità che la Chiesa gli propone, col pretesto che non può intenderle». Infatti, poiché tutto il vigore dello spirito umano è costretto a darsi per vinto di fronte alla più piccola particella[6] di materia, confessando di veder chiaramente che è infinitamente divisibile senza poter capire come ciò possa verificarsi, non è manifesto peccato contro la ragione rifiutarsi di credere ai meravigliosi effetti dell'onnipotenza divina, per se stessa incomprensibile, dandone come motivo che il nostro spirito non può intenderli?

[III.] Pertanto l'effetto più pericoloso che produca l'ignoranza, o meglio la nostra inconsapevolezza dei limiti e della debolezza della mente umana, e quindi della sua incapacità d'intendere tutto ciò che ha in sé qualcosa dell'infinito, è l'eresia. Al giorno d'oggi, direi, più che in ogni altro tempo, si trovano in gran numero persone che si fabbricano una teologia particolare, fondata soltanto sul loro spirito e sulla naturale debolezza della ragione, perché, anche a proposito di cose che non rientrano nell'ambito della ragione, vogliono credere solo ciò che intendono.

I sociniani[7] non possono intendere né i misteri della trinità né

[5] *L'Art de penser* [IV, 1].

[6] [Traduciamo *atome* con 'particella' perché dal contesto, dominato dalla teoria della divisibilità all'infinito, emerge la convinzione del M. che atomi in senso proprio non ve ne siano. Già in precedenza (I, 6, § 1) M. si è riferito al termine atomo come a una parola che esprime il linguaggio dei sensi.]

[7] [Il socinianismo è un'eresia del sec. XVI, che deriva da Lelio (Siena 1525 - Zurigo 1562) e Fausto, nipote di Lelio (Siena 1539 - Luclawice, in Polonia, 1604) Socini, o Sozzini, o Socino. Assertori del libero esame della Bibbia, esal-

quelli dell'incarnazione e ciò basta perché non ci credano e addirittura perché affermino con piglio fiero e sprezzante che solo chi ci crede è nato per essere schiavo. Un calvinista non può concepire come il corpo di Gesù Cristo sia realmente presente nel sacramento dell'altare, mentre, al tempo stesso, si trova in cielo[8], e ritiene d'aver ragione di concludere che la cosa è impossibile come se capisse perfettamente fino a che punto può giungere la potenza divina.

Anche un uomo convinto di essere libero, se s'impegna con passione nel tentativo di accordare la scienza di Dio e i suoi decreti con la libertà, potrà forse cadere nell'errore di chi crede che gli uomini non siano liberi. Perché, diviso tra l'impossibilità di concepire che la provvidenza di Dio possa coesistere con la libertà dell'uomo e il rispetto per la religione che gl'impedisce di negare la provvidenza, si riterrà costretto a togliere la libertà agli uomini: per difetto di riflessione sulla debolezza della sua mente immaginerà di poter penetrare i mezzi di cui Dio dispone per mettere d'accordo i suoi decreti con la nostra libertà.

Ma gli eretici non sono i soli a considerare con scarsa attenzione la debolezza della loro mente e ad accordargli troppa libertà per giudicare delle cose che non rientrano nel suo ambito: quasi tutti gli uomini hanno questo difetto e soprattutto alcuni teologi degli ultimi secoli. Forse infatti si potrebbe dire che taluni di loro, sia pure operando con buone intenzioni e per difendere la religione dagli eretici, si servono così spesso dei ragionamenti umani per provare o spiegare misteri che sono al disopra della ragione da offrire agli eretici stessi frequenti occasioni di rimanere tenacemente abbarbicati ai loro errori e di trattare i misteri della fede come opinioni umane.

Il fermento dello spirito e le sottigliezze della scuola non sempre sono ciò che ci vuole per far conoscere agli uomini le loro de-

tarono le capacità razionali ed etiche dell'uomo avversando, in particolare, il dogma trinitario. Solo il Padre è Dio. Il Cristo è uomo, anche se superiore agli altri esseri umani. Lo Spirito Santo è una virtù o operazione divina. Lelio e Fausto, dopo avere avuto larghi contatti col protestantesimo svizzero (Lelio specialmente a Zurigo, Fausto a Basilea), trovarono in tempi successivi ambiente molto favorevole in Polonia, dove dall'eresia sociniana venne una vera e propria chiesa detta dei *Fratelli poloni*. Espulso dalla Polonia nel 1638, il socinianismo, coi suoi caratteri erasmiani, ebbe diffusione e fortuna in Olanda e Inghilterra.]

[8] [Cfr. Calvino, *Institution de la doctrine chrétienne*, IV, 17.]

bolezze, né sempre danno loro quell'intima sottomissione che è tanto necessaria per rimettersi umilmente alle decisioni della Chiesa. Al contrario, tutti questi ragionamenti sottili svolti con mezzi umani possono stimolare in loro un segreto orgoglio; possono portarli a usare della loro mente male a proposito foggiandosi così una religione conforme alla sua capacità. Così non si nota che gli eretici si arrendano alle argomentazioni filosofiche e che la lettura dei libri puramente scolastici li porti a riconoscere e a condannare i loro errori. Si vede, al contrario che quotidianamente traggono occasione dalla debolezza dei ragionamenti di taluni scolastici per volgere in oggetto di scherno i misteri più sacri della nostra religione che, nella loro verità, non poggiano su tutte queste ragioni e spiegazioni umane, ma solo sull'autorità della parola di Dio, scritta o non scritta, ossia trasmessa fino a noi per via di tradizione.

[IV.] In effetti la ragione umana non ci fa intendere che c'è un Dio in tre persone; che nell'eucaristia c'è davvero il corpo di Gesù Cristo; e come può accadere che l'uomo sia libero anche se Dio sa dall'eternità che cosa l'uomo farà. Le ragioni che si adducono per provare e spiegare queste cose sono ragioni che, di solito, valgono come prove solo per chi vuole ammetterle senza esaminarle, ma che spesso sembrano bizzarre a coloro che vogliono combatterle e che non si trovano d'accordo sul fondamento di tali misteri. Al contrario si può dire che le obbiezioni formulate contro i principali articoli della nostra fede, e principalmente contro il mistero della trinità, sono così gravi che non è possibile offrirne soluzioni chiare, evidenti, e tali da non urtare in nulla la nostra debole ragione, perché, in effetti, si tratta di misteri incomprensibili.

Il miglior modo di convertire gli eretici non è dunque di abituarli a fare uso della loro mente portando loro soltanto argomenti incerti, tratti dalla filosofia, perché le verità in cui vogliamo istruirli non sono soggette alla ragione. E non sempre, neanche, conviene servirsi di questi ragionamenti a proposito di verità che possono venir provate tanto dalla ragione quanto dalla tradizione, quali l'immortalità dell'anima, il peccato originale, la necessità della grazia, il disordine della natura, e alcune altre; ci sarebbe da temere che la loro mente, dopo aver gustato a proposito di tali questioni l'evidenza delle ragioni, non intendesse più sottomettersi a ciò che si può provare solo per tradizione. Bisogna invece obbligarli a diffidare della loro mente, portandoli a sentirne la debolez-

za, la limitazione e la inadeguatezza rispetto ai nostri misteri; quando l'orgoglio del loro spirito sarà domato, risulterà facile farli penetrare nei sentimenti della Chiesa, facendo loro osservare che l'infallibilità[9] è implicita nell'idea di qualunque società divina e spiegando loro, se sono all'altezza, la tradizione di tutti i tempi.

Ma, se gli uomini distolgono continuamente lo sguardo dalla debolezza e dai limiti del loro spirito, una presunzione sfacciata li renderà temerari; una luce ingannatrice li abbaglierà; l'amore della gloria li accecherà. Quindi gli eretici saranno eternamente eretici, i filosofi ostinati e caparbi e non si smetterà mai di discutere su tutte le cose di cui si può discutere finché si vuole.

CAPITOLO TERZO

I. I filosofi si disperdono applicandosi a temi che implicano troppi rapporti e che dipendono da troppe cose senza osservare nei loro studi ordine alcuno – II. Esempio tratto da Aristotele – III. I geometri, al contrario, nella ricerca della verità, seguono una buona strada, specialmente quelli che si servono dell'algebra e dell'analisi – IV. Il loro metodo aumenta la forza dello spirito, mentre la logica di Aristotele la diminuisce – V. Altro difetto degli uomini di studio

I. *I filosofi mancano d'ordine nei loro studi*

Gli uomini cadono in un grandissimo numero di errori, non solo perché si dedicano a problemi che hanno attinenza con l'infinito, mentre il loro spirito non è infinito; ma anche perché si volgono alle questioni che presentano grande estensione, mentre il loro spirito ne ha tanto poca.

Abbiamo già detto che, come un pezzo di cera non è capace di assumere contemporaneamente parecchie figure perfette e ben distinte, così la mente non è capace di accogliere più idee distinte, ossia di percepire al tempo stesso, ben distintamente, parecchie cose. Di qui è facile concludere che non bisogna cominciare con l'applicarsi alla ricerca di verità riposte, la cui conoscenza dipende da troppe cose e alcune delle quali ci sono sconosciute o non ci sono abbastanza familiari; bisogna infatti studiare con or-

[9] Vedi il XIII° degli *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*.

dine e valersi di ciò che si sa distintamente per imparare ciò che non si sa o che si sa solo confusamente. Tuttavia, per la maggior parte, coloro che si dedicano agli studi non guardano tanto per il sottile. Non stanno a misurare le proprie forze; non stanno a chiedersi fino a che punto arriva la portata del loro spirito. È una vanità segreta, uno smisurato desiderio di sapere, a dettar legge nei loro studi, non la ragione. Senza consultarla si volgono a penetrare le verità più riposte e inaccessibili, a risolvere problemi che dipendono da un tal numero di rapporti da mettere lo spirito più vivo ed acuto nell'impossibilità di scoprirne la soluzione con piena certezza se non con un lavoro di parecchi secoli e con un numero quasi infinito di esperimenti.

Nel campo della medicina e in quello della morale c'è un grandissimo numero di questioni di questa natura. Tutte le scienze che riguardano i dettagli dei corpi e delle loro qualità particolari, come animali, piante, metalli e qualità loro proprie, sono scienze che non possono mai essere abbastanza evidenti o abbastanza certe, specialmente se non si coltivano in modo diverso da quanto si è fatto fin qui e se non si comincia dalle scienze più semplici e meno complesse da cui esse dipendono. Ma gli studiosi non vogliono prendersi la pena di filosofare ordinatamente; non sono d'accordo sulla certezza dei princìpi di fisica; non conoscono né la natura dei corpi in generale né quella delle loro qualità, e sono i primi ad ammetterlo. Tuttavia immaginano di poter spiegare, per esempio, perché i capelli dei vecchi imbiancano e i loro denti diventano neri e simili cose legate a tante cause che non è mai possibile indicarne una ragione certa. Infatti, per questo è necessario sapere esattamente in che consiste il bianco dei capelli in particolare, gli umori di cui si nutrono; i filtri situati nel corpo per lasciar passare questi umori; la conformazione della radice dei capelli o la struttura della pelle per cui passano, e la differenza di tutti questi dati in un giovane o in un vecchio; cose del tutto impossibili, o almeno molto difficili da conoscersi.

II. *Esempio della mancanza di un ordine in Aristotele*

Aristotele, per esempio, ha preteso di non ignorare perché i capelli diventano bianchi; in luoghi diversi delle sue opere ne ha ad-

dotto parecchie cause. Ma, essendo il genio del mondo naturale, non si è fermato qui; è andato ben più avanti. Ha pure scoperto che la causa dei capelli bianchi dei vecchi era la stessa per cui alcune persone e alcuni cavalli hanno un occhio azzurro e uno di colore diverso. Ecco le sue parole: «Nascono con gli occhi di colore diverso soprattutto gli uomini e i cavalli per la stessa causa per cui soltanto l'uomo incanutisce»[10]. È un'affermazione molto sorprendente, ma per questo grand'uomo non ci sono misteri; in quasi tutte le sue opere fisiche rende ragione di un sì gran numero di cose ritenute inaccessibili dai più illuminati dei nostri contemporanei che, a ragione, si dice di lui che Dio ce lo ha dato perché non ignorassimo nulla di ciò che può essere conosciuto. «La dottrina d'Aristotele è la somma verità poiché il suo intelletto è stato l'apice dell'intelletto umano. Quindi è esatto dire di lui che la divina provvidenza lo creò per noi e ce lo dette perché non ignorassimo le cose conoscibili». Averroè avrebbe dovuto dire addirittura che la divina provvidenza ci ha dato Aristotele per apprendere ciò che è impossibile sapere. Infatti è vero che questo filosofo non ci insegna solo le cose che si possono sapere; ma poiché dobbiamo credergli sulla parola, essendo la sua dottrina la somma verità *summa veritas*, ci insegna anche le cose che non è possibile sapere[11].

Certo bisogna avere una gran fede per credere così ad Aristotele quando ci offre solo argomenti di logica e quando ci spiega gli effetti della natura solo attraverso le nozioni confuse dei sensi, soprattutto quando ha l'audacia di decidere questioni che non presentano nessuna possibilità di essere mai risolte dagli uomini. Quindi Aristotele ha una particolar cura di avvertire che bisogna credergli sulla parola; infatti che il discepolo deve credere è un incontestabile assioma di questo autore: «δεῖ πιστευεῖν τὸν μανθανόντα» [«il discepolo deve credere»][12].

È vero che talvolta i discepoli sono obbligati a credere ai loro maestri, ma la loro fede non deve andare oltre le esperienze ed i fatti. Se vogliono diventare filosofi sul serio essi devono infatti esaminare le ragioni dei loro maestri e non accettarle se non dopo averne riconosciuto l'evidenza sottoponendole ai propri lumi. Ma

[10] L. 5 *de gener. anim.*, cap. 1 [780b].
[11] [M. ha già parlato diffusamente in questo senso di Averroè (II, 6).]
[12] [*Soph. el.*, 165b.]

per essere filosofo peripatetico occorre solo credere e tenere a mente; nella lettura di questi scritti filosofici bisogna portare la stessa disposizione con cui si legge una storia. Se infatti ci si permette di fare uso del proprio intelletto e della propria ragione, non si deve sperare di diventare grandi filosofi «perché il discepolo deve credere».

Ma la ragione per cui Aristotele e un gran numero di altri filosofi hanno preteso di sapere ciò che non si può sapere mai è che non hanno avuto chiara la differenza che corre tra sapere e sapere, tra possedere una conoscenza certa ed evidente e averne una solo verosimile. La ragione, poi, per cui non hanno fatto bene questa distinzione è che gli oggetti a cui si dedicavano avevano sempre un'estensione superiore alla portata del loro spirito; perciò, di solito, ne hanno colto solo delle parti senza poter abbracciare tutto l'insieme; e ciò basta per scoprire parecchie cose verosimili, ma non per scoprire la verità nella sua evidenza. Inoltre la loro ricerca scientifica era stimolata solo da vanità e la verosimiglianza, più proporzionata all'abituale portata degli spiriti, è più adatta della verità stessa a conquistare la stima degli uomini; perciò hanno trascurato la ricerca dei mezzi necessari per aumentare la capacità dello spirito e per dargli una maggiore estensione, dimodoché non hanno potuto penetrare a fondo le verità un po' riposte.

III. *I geometri nella ricerca della verità seguono una buona strada*

I soli geometri si sono resi conto appieno della scarsa estensione della mente; per lo meno, nei loro studi, hanno seguito procedimenti che attestano come la conoscano perfettamente; soprattutto quelli che si sono valsi dell'algebra e dell'analisi rinnovate e perfezionate in questo secolo da Viète[13] e da Descartes. Lo si vede dal fatto che queste persone non si sono arrischiate a risolvere diffi-

[13] [François Viète, o Vieta (1540-1603), matematico francese, consigliere di Enrico IV. Dotato di solida preparazione giuridica (aveva esordito come avvocato), decifrava con grande abilità i crittogrammi delle potenze straniere. Buon conoscitore dei matematici greci, i suoi più alti meriti, non adeguatamente apprezzati mentre era in vita, riguardano l'algebra. La sua opera fondamentale è l'*Isagoge*, o *Introduction à l'art analitique*.]

coltà molto complesse se non dopo aver conosciuto molto chiaramente le più semplici da cui dipendono: si sono dedicate alla considerazione delle linee curve e delle sezioni coniche solo quando già avevano acquisito il pieno possesso della geometria elementare. Ma gli analisti hanno questo di particolare: vedendo che la loro mente non poteva applicarsi contemporaneamente a parecchie figure e che non poteva neanche immaginare dei solidi con più di tre dimensioni – anche se spesso è necessario concepire che ne abbiano di più – si sono serviti delle comuni lettere che ci sono molto familiari per esprimere ed abbreviare le loro idee. Quindi l'intelletto, libero dall'ostacolo e dall'impegno di rappresentarsi, come sarebbe costretto a fare, parecchie figure e un numero infinito di linee, può cogliere, con un solo colpo d'occhio, ciò che non gli sarebbe possibile vedere altrimenti, perché, quando la sua capacità è sfruttata abilmente, può penetrare molto più addentro ed estendersi a molte più cose.

IV. *Il loro metodo aumenta la capacità dell'intelletto, quello d'Aristotele la diminuisce*

Dimodoché tutta l'abilità nel renderlo più penetrante e più esteso consiste, come spiegheremo altrove[14], nel far buon uso delle sue forze e della sua capacità non rivolgendolo fuori proposito a cose che non gli sono necessarie per scoprire la verità che va cercando: è questo il punto che va sottolineato con cura. Infatti solo questo mostra con chiarezza che le logiche comuni servono più a diminuire la capacità intellettuale che ad aumentarla, perché è manifesto che, se nella ricerca di qualche verità ci si vorrà servire delle regole che ci danno, la capacità dello spirito ne risulterà divisa in modo che gliene resterà di meno per essere attento e per capire tutta l'estensione del soggetto che esamina.

Dalle cose dette risulta pertanto a sufficienza che i più non sono stati molto a riflettere sulla natura dello spirito quando hanno voluto impiegarlo nella ricerca della verità; che mai sono stati convinti a fondo della sua modesta estensione e della necessità di farne buon uso e anche di aumentarla; e che questa è una delle cau-

[14] Libro 6, nella Parte prima, *Del Metodo* [cap. 5].

se più rilevanti dei loro errori e del fatto che nei loro studi sono riusciti così male.

Con ciò, tuttavia, non pretendiamo ci sia stato qualcuno che ignorava di avere uno spirito limitato e con scarsa capacità ed estensione. Senza dubbio tutti lo sanno e tutti lo riconoscono; ma i più lo sanno solo confusamente e lo ammettono solo a parole. Il procedimento che seguono nei loro studi smentisce quanto concedono, poiché si comportano come se credessero davvero che il loro spirito non ha limiti e vogliono andare al fondo di cose che dipendono da un grandissimo numero di cause senza conoscere, di solito, neppure una di queste.

V. *Altro difetto degli studiosi*

C'è anche un altro difetto piuttosto comune fra gli studiosi: si applicano a troppe scienze contemporaneamente e, se studiano sei ore al giorno, studiano talvolta sei cose diverse. È manifesto che il difetto procede dalla stessa causa degli altri di cui abbiamo finito di parlare, perché molto probabilmente, se coloro che studiano a questa maniera conoscessero in modo evidente che essa non è proporzionata alla capacità del loro intelletto e che serve a riempirlo di confusione e di errore piuttosto che di vera scienza, non cederebbero ai disordinati impulsi della loro passione e della loro vanità: non è questo in effetti il mezzo per appagarla, visto che è proprio il mezzo per non sapere nulla.

CAPITOLO QUARTO

I. L'intelletto non può applicarsi a lungo a oggetti con cui non ha rapporto o che non partecipano in qualche modo dell'infinito – II. L'incostanza della volontà è causa di un tale difetto d'applicazione e quindi dell'errore – III. Le nostre sensazioni ci assorbono più delle pure idee dello spirito – IV. Questa è la fonte della corruzione dei costumi – V. E dell'ignoranza della comune degli uomini

[I.] L'intelletto dell'uomo non è soggetto all'errore solo perché non è infinito o perché ha meno estensione degli oggetti che considera, come abbiamo spiegato nei due capitoli precedenti; ma anche perché è incostante, perché manca di stabilità nell'azione,

perché non può fissare abbastanza a lungo lo sguardo su un soggetto per esaminarlo tutto intero.

Per concepire la causa di questa incostanza e leggerezza dell'intelletto umano, bisogna sapere che è la volontà a dirigere la sua azione, ad applicarlo agli oggetti che essa ama; e che è, essa stessa, in uno stato d'incostanza e d'inquietudine continua. Eccone la causa.

Non si può dubitare che Dio sia l'autore di tutte le cose, che le abbia create per sé, che volga verso di sé il cuore dell'uomo con una spinta naturale e invincibile che gl'imprime senza posa. Dio non può volere che ci sia una volontà che non lo ama o che lo ama meno di un altro bene, se altro ve ne può essere oltre a lui; perché non può volere che una volontà non ami ciò che è sommamente degno di amore né che ami di più ciò che ne è meno degno. Quindi l'amore naturale deve portarci a Dio perché viene da Dio e nulla può arrestarne i moti fuorché Dio stesso che li imprime. Non c'è dunque volontà che non segua necessariamente i moti di questo amore. I giusti, gli empi, i beati, i dannati amano Dio di questo amore. Infatti questo amore naturale che proviamo verso Dio è tutt'uno con l'inclinazione naturale che ci porta verso il bene in generale, verso il bene infinito, verso il sommo bene; è perciò manifesto che tutti gli spiriti amano Dio di questo amore, poiché egli solo è il bene universale, il bene infinito, il sommo bene. Perché, infine, tutti gli spiriti, e persino i demoni, desiderano ardentemente di essere felici e di possedere il sommo bene; e lo desiderano senza scelta, senza deliberazione, senza libertà, per la necessità della loro natura. Pertanto, dato che siamo fatti per Dio, per un bene infinito, per un bene che comprende in sé tutti i beni, il moto naturale del nostro cuore non avrà mai posa se non dopo avere acquisito il possesso di questo bene.

II. *L'incostanza della volontà è causa del difetto di applicazione e quindi dell'errore*

Quindi la nostra volontà, sempre riarsa da un'ardente sete, sempre agitata da desideri, sollecitudini, ansie per il bene che non possiede, non può tollerare se non molto a fatica che lo spirito si soffermi per qualche tempo su verità astratte che non la toccano e

che essa giudica incapaci di renderla felice. Perciò, senza posa, lo spinge alla ricerca di altri oggetti, e quando, in questo stato di agitazione che la volontà gli comunica, esso trova qualche oggetto che porta il contrassegno del bene, qualche oggetto, voglio dire, che accostandosi all'anima le dia una certa dolcezza e qualche appagamento interiore, allora la sete del cuore torna a essere stimolata; i desideri, le sollecitudini, gli ardori si riaccendono, e lo spirito, costretto ad obbedire, si applica unicamente all'oggetto che ne è, o sembra esserne, causa, per accostarlo così all'anima che per qualche tempo lo gusta e se ne pasce. Ma poiché il vuoto delle creature non può colmare l'infinita capacità del cuore dell'uomo, questi piccoli piaceri, invece di estinguere la sete ne acuiscono il tormento e danno all'anima una sciocca e vana speranza di trovare appagamento nella molteplicità dei piaceri mondani; ne deriva un'incostanza e una leggerezza inconcepibile nello spirito che deve rivelarle tutti questi beni.

È vero che quando lo spirito si trova per caso davanti a qualche oggetto che partecipa dell'infinito o che racchiude qualcosa di grande la sua incostanza e la sua agitazione, per qualche tempo, hanno tregua. Infatti, riconoscendo che l'oggetto ha le caratteristiche di quello che l'anima desidera, ci si sofferma e ci si applica abbastanza a lungo. Ma quest'applicazione, o meglio quest'accanita tenacia della mente nell'esaminare soggetti infiniti o troppo vasti le è altrettanto inutile quanto la leggerezza con cui considera i soggetti proporzionati alla sua capacità. Troppo debole per venire a capo di sì difficile impresa, invano si sforza di riuscirvi. Ciò che deve render felice l'anima non è, per così dire, la comprensione di un oggetto infinito: essa non ne è capace; ma l'amore e il godimento di un bene infinito, di cui la volontà è capace per il moto d'amore che Dio le imprime senza posa.

Dopodiché non bisogna stupirsi dell'ignoranza e dell'accecamento degli uomini; poiché il loro intelletto, sottoposto all'incostanza e alla leggerezza del cuore, ne è reso incapace di considerare qualcosa con seria applicazione e non può intendere nulla che contenga qualche difficoltà di rilievo. Ché, infine, l'attenzione dell'intelletto sta agli oggetti dell'intelletto come lo sguardo intento dei nostri occhi sta agli oggetti dei nostri occhi. E come un uomo che non può fissare i suoi occhi sui corpi che lo circondano non li può vedere abbastanza da distinguere le differenze fra

le loro più piccole parti e da stabilire i rapporti di tutte queste particelle fra loro; così un uomo che non può affisare la vista del suo intelletto sulle cose che vuole sapere non può conoscerle abbastanza da distinguerne tutte le parti e da afferrare tutti i rapporti che possono avere tra di loro o con altri soggetti.

Tuttavia è manifesto che tutte le conoscenze si riducono a una chiara visione dei rapporti che le cose hanno tra di loro. Quando dunque accade, come nelle questioni difficili, che lo spirito deve cogliere con un solo sguardo un grandissimo numero di rapporti tra due o più cose, è evidente che, se non ha considerato queste cose con grande attenzione e se le conosce solo confusamente, non gli sarà possibile scorgerne distintamente i rapporti e quindi farsene un giudizio fondato.

III. *Le nostre sensazioni ci assorbono più delle pure idee dell'intelletto*

Una delle principali cause della scarsa applicazione del nostro intelletto alle verità astratte è che le vediamo come di lontano e che, di continuo, si presentano al nostro spirito cose che gli sono ben più vicine. La grande attenzione della mente avvicina, per così dire, le idee degli oggetti a cui ci si applica; ma spesso accade che quando si è molto attenti a speculazioni metafisiche se ne viene distolti perché sopraggiunge una qualche sensazione che, per così dire, è anche più vicina all'anima di quanto non lo siano queste idee; basta infatti un po' di dolore o di piacere, perché dolore e piacere e, in genere, tutte le sensazioni sono all'interno dell'anima stessa; esse la modificano e la toccano molto più da vicino delle idee semplici degli oggetti della pura intellezione che, per quanto presenti allo spirito, non lo toccano e non lo modificano sul piano sensibile. Quindi, poiché l'anima è molto limitata, e non può d'altra parte fare a meno di avvertire il dolore e tutte le altre sensazioni, si trova ad esaurire la propria capacità e non può, contemporaneamente, avvertire qualche cosa e pensare liberamente ad altri oggetti che non si possono sentire. Il ronzio di una mosca o un altro lieve rumore, supposto che si comunichi alla parte principale del cervello in modo che l'anima lo percepisca, è capace, ad onta di tutti i nostri sforzi, di impedirci la considerazione di verità astratte e di al-

tissimo livello, in quanto nessuna idea astratta modifica l'anima a quel modo in cui la modifica una qualunque sensazione.

IV. *Questa è la fonte della corruzione dei costumi*

Di qui la torpida stupidità dello spirito di fronte alle più alte verità della morale cristiana; senza la grazia di Gesù Cristo l'uomo non le conosce se non in forma speculativa e sterile. Tutti sanno che c'è un Dio; che bisogna adorarlo e servirlo; ma chi lo serve e lo adora senza la grazia? Solo la grazia ci fa trovare dolcezza e piacere in questi doveri. C'è pochissima gente che non si accorge del carattere vuoto e precario dei beni della terra e che non sia anche convinta, di una convinzione astratta, ma tuttavia certissima ed evidentissima, che non meritano la nostra applicazione e le nostre cure. Ma sul piano pratico chi mai disprezza questi beni? chi risparmia cure e fatiche per acquisirli? Solo coloro che nel goderli avvertono un certo qual disgusto e una certa amarezza, o che la grazia ha reso sensibili a beni spirituali per un interiore diletto cui Dio li ha legati, vincono le impressioni dei sensi e l'assalto della concupiscenza. Pertanto, non ci fa mai resistere come dobbiamo agli sforzi della concupiscenza ciò che lo spirito vede da solo; deve esserci anche un certo sentimento del cuore. Questa luce dello spirito, da sola, è se si vuole, una grazia sufficiente, che si limita a condannarci, che ci fa conoscere la nostra debolezza e la nostra necessità di ricorrere con la preghiera a colui che è la nostra forza. Ma questo sentimento del cuore è una grazia viva che opera. È lei che ci commuove, che colma il nostro vuoto, che persuade il cuore; nessuno senza di lei pensa: *Nemo est qui recogitet corde* [«Non v'è alcuno che volga il cuore a queste cose», Ierem., XII, 11]. Le più evidenti verità della morale restano nascoste nei più intimi recessi dello spirito; e finché restano lì sono sterili, prive di forza, poiché l'anima non ne gode. Ma i piaceri dei sensi sono più vicini all'anima e, dato che è impossibile non sentire e non amare il proprio piacere[15], neppure è possibile staccarsi dalla terra e liberarsi dall'incanto e dalle illusioni dei sensi con le proprie forze.

[15] Amare cioè di un amore naturale, perché si può odiare il piacere di un odio che deriva da libera scelta.

Non nego, tuttavia, che i giusti, il cui cuore è già stato rivolto con forza a Dio da un diletto preveniente possano fare qualche azione meritevole e resistere ai moti della concupiscenza senza questa grazia particolare[16]. Ve n'è di coraggiosi, costanti assertori della legge di Dio per la forza della loro fede, per la cura con cui si privano delle cose sensibili, per lo sprezzante disgusto di tutto ciò che può tentarli. Ve n'è che agiscono quasi sempre senza godere di questo piacere indeliberato o preveniente di cui parlo. Il solo piacere che gustano è la gioia che trovano nell'agire secondo Dio, e questo piacere basta a farli persistere nel loro stato, a confermare la disposizione del loro cuore. Amando Dio e la sua santa legge vi pensano con gioia, perché si pensa sempre con piacere a ciò che si ama, o, ciò che significa la stessa cosa, non si può separarsene senza un certo sgomento; e questo basta perché i giusti possano vincere almeno le tentazioni leggere. Coloro, invece, che sono all'inizio della loro conversione hanno bisogno di un piacere indeliberato e preveniente che li distacchi dai beni sensibili a cui sono legati da altri piaceri prevenienti e indeliberati; la tristezza e i rimorsi della loro coscienza non bastano e ancora non provano gioia. Ma i giusti possono vivere in forza della fede nella penuria di tutto, ed è proprio in questa condizione che meritano di più perché, dato che gli uomini sono ragionevoli, Dio vuole esserne amato di un amore elettivo piuttosto che di un amore istintivo e indeliberato, simile a quello per cui si amano le cose sensibili senza rendersi conto che sono buone per ragioni diverse dal piacere che se ne trae. Tuttavia i più, avendo poca fede e trovandosi di continuo al caso di gustare i piaceri, non possono mantenere a lungo il loro amore elettivo verso Dio di fronte all'amore naturale per i beni sensibili, a meno che il diletto della grazia non li sostenga contro gli assalti della voluttà; il diletto della grazia, infatti, produce, conserva, aumenta la carità, come i piaceri sensibili [suscitano e rafforzano] la cupidigia.

V. *E dell'ignoranza degli uomini*

Dalle cose dette più sopra risulta a sufficienza che gli uomini, non essendo mai del tutto liberi da passioni o da sensazioni gradevoli

[16] Perché l'amore elettivo non può tardare troppo a conformarsi all'amore naturale.

o no, si trovano a subire una notevole riduzione della capacità e dell'estensione del loro spirito; e che, quando vogliono impiegare quanto ne resta nell'esame di qualche verità, spesso ne sono distolti da sensazioni nuove, dallo scarso gusto che si trova nell'esercizio intrapreso, dall'incostanza della volontà che agita lo spirito e che lo sposta senza posa da un oggetto all'altro. Dimodoché, se non ci si è abituati fin da giovani a vincere tutti questi elementi di contrasto, si finisce, come si è spiegato nella seconda parte, col diventare incapaci di approfondire qualunque cosa che presenti qualche difficoltà e che richieda un po' d'applicazione.

Bisogna concluderne che tutte le scienze, e soprattutto quelle che implicano questioni molto difficili da risolvere, formicolano d'infiniti errori e che dobbiamo guardare con sospetto tutti i grossi volumi che quotidianamente si mettono insieme nel campo medico, fisico, morale, specie quando vertono su questioni particolari, che sono molto più complesse di quelle generali. Dobbiamo anche giudicare tanto più spregevoli questi libri quanto più sono apprezzati dalla comune degli uomini; parlo degli uomini che son poco capaci di applicarsi e che non sanno fare uso del loro intelletto. Quando un'opinione che riguarda una materia difficile riscuote il plauso della gente, questo è un segno infallibile che essa è falsa e che poggia solo sulle nozioni ingannevoli del senso, o su qualche falso splendore dell'immaginazione.

Non è tuttavia impossibile che un uomo possa scoprire da solo un grandissimo numero di verità che in passato si ignoravano: supponiamo che questa persona non manchi d'ingegno e che trovandosi sola, quanto più è possibile lontana da tutto ciò che potrebbe distrarla, si applichi seriamente alla ricerca della verità. Perciò sono poco ragionevoli quelli che, senza conoscerla, disprezzano la filosofia di Descartes, per la sola ragione che la scoperta della verità da parte di un solo uomo, in cose così riposte come quelle della natura, ha dell'impossibile. Ma se sapessero in che modo il filosofo ha vissuto; se conoscessero i mezzi di cui si è servito nei suoi studi per impedire che la capacità della sua mente fosse in parte assorbita da oggetti diversi da quelli di cui voleva scoprire la verità; la limpidezza delle idee su cui ha fondato la sua filosofia e, in genere, tutti i vantaggi che ha avuto sugli antichi per via delle nuove scoperte, ne trarrebbero senza dubbio un elemento preliminare a favore, molto più forte e ragionevole del cri-

sma dell'antichità su cui si fonda l'autorità di Aristotele, di Platone e di parecchi altri.

Tuttavia non li consiglierei di fermarsi qui e di credere che Descartes è un grand'uomo e la sua filosofia valida per via delle belle cose che se ne possono dire. Descartes era un uomo come gli altri, soggetto, come gli altri, all'errore e all'illusione: tutte le sue opere, compresa anche la *Geometria*, portano qualche segno della debolezza dello spirito umano. Non bisogna dunque credergli sulla parola, ma va letto, come raccomanda da sé, con cautela, guardando che non si sia sbagliato, non credendo a nulla di ciò che dice se non a quel che l'evidenza e i segreti richiami della nostra ragione ci obbligheranno a credere. Perché, in una parola, lo spirito sa veramente soltanto ciò che coglie con evidenza.

Abbiamo mostrato nei precedenti capitoli che il nostro spirito non era infinito, che, al contrario, aveva una capacità molto modesta e che questa capacità era abitualmente esaurita dalle sensazioni dell'anima; e infine che lo spirito, essendo diretto dalla volontà, non poteva fissare il suo sguardo su un oggetto senza esserne ben presto distolto dalla sua volubilità e leggerezza. Queste, non c'è dubbio, son le cause più generali dei nostri errori e per darne un'idea dettagliata ci si potrebbe fermare anche di più su questo punto. Ma quanto si è detto basta per far conoscere la debolezza dello spirito umano a persone capaci di una certa attenzione. Nel quarto e nel quinto libro si tratterà più diffusamente degli errori che hanno come causa le nostre inclinazioni naturali e le nostre passioni; ne abbiamo già detto qualcosa in questo capitolo.

Seconda parte dell'intelletto puro
La natura delle idee

CAPITOLO PRIMO

I. Cosa s'intende per idee. Esse esistono veramente e sono necessarie per la percezione di tutti gli oggetti materiali – II. Classificazione di tutte le maniere in cui si possono vedere gli oggetti esterni

[I.] Credo che tutti siano d'accordo sul fatto che noi non vediamo gli oggetti esterni per se stessi. Vediamo il sole, le stelle e una infinità di oggetti fuori di noi e non è verosimile che l'anima esca dal corpo e vada, per così dire, a passeggiare nei cieli per contemplarvi tutti questi oggetti. Non li vede dunque per se stessi e l'oggetto immediato del nostro spirito quando vede, per esempio, il sole non è il sole, ma qualcosa che è intimamente unito alla nostra anima; questo qualcosa io chiamo *idea*. Quindi col termine *idea*[17], io non intendo qui se non l'oggetto immediato, o il più vicino all'intelletto quando percepisce qualche oggetto, ossia ciò che della percezione di un oggetto tocca o modifica l'intelletto.

Perché lo spirito percepisca un oggetto – questo va sottolinea-

[17] [Cfr. Descartes, *Méditations*, III; AT IX-1, 28-29.]

to con cura – è assolutamente necessario che l'idea del medesimo gli sia attualmente presente; impossibile dubitarne; ma non è necessario che vi sia al di fuori qualcosa che somigli a questa idea. Accade infatti molto spesso di vedere cose che non sono e addirittura che non sono mai state; quindi si hanno spesso nello spirito idee reali di cose che non sono mai esistite. Quando un uomo, per esempio, immagina una montagna d'oro, è assolutamente necessario che l'idea di questa montagna sia realmente presente al suo spirito. Quando un pazzo, o un uomo che ha la febbre alta o uno che dorme vede un animale come gli stesse davanti agli occhi, è palese che ciò che vede è qualcosa; quindi l'idea dell'animale esiste davvero; ma quella montagna d'oro e quell'animale non sono mai esistiti.

Tuttavia gli uomini, quasi naturalmente portati a credere che solo gli oggetti corporei esistano, giudicano della realtà e dell'esistenza delle cose in tutt'altro modo da come dovrebbero. Infatti, appena percepiscono un oggetto, vogliono sia certissima la sua esistenza, anche se spesso accade che al di fuori non ci sia nulla. Vogliono inoltre che l'oggetto sia proprio come lo vedono, il che non accade mai. Ma quanto all'idea, che necessariamente esiste e che non può esser diversa da come la si vede, di solito, senza starci a riflettere, giudicano che non sia nulla, come se le idee non avessero un grandissimo numero di proprietà; come se, per esempio, l'idea di un quadrato, non fosse molto diversa da quella di un cerchio o di un numero e non rappresentasse cose affatto diverse; il che non può mai accadere al nulla, poiché il nulla non ha nessuna proprietà. Non c'è dubbio, pertanto, sulla piena realtà dell'esistenza delle idee. Ma esaminiamone la natura e l'essenza e vediamo che cosa, nell'anima, può avere la capacità di rappresentarle tutte queste cose.

Tutte le cose che l'anima percepisce sono di due tipi: o sono nell'anima o sono fuori dell'anima. Sono nell'anima i suoi pensieri, cioè tutte le sue diverse modificazioni; infatti con queste parole, *pensiero*, *maniera di pensare*, o *modificazione dell'anima*, intendo in genere tutte le cose che non possono essere nell'anima senza che essa le percepisca attraverso il 'sentimento interiore' che ha di se stessa[18]; tali sono le sue sensazioni, i suoi atti imma-

[18] [Cfr. Descartes, *Principi*, I, 9.]

ginativi, le sue pure intellezioni, o semplicemente i suoi concetti, le passioni stesse, le inclinazioni naturali. Ora, la nostra anima non ha bisogno di idee per avere la percezione che ha di tutte queste cose: esse sono all'interno dell'anima, o meglio esse altro non sono se non l'anima stessa, in questa o in quella maniera; come la rotondità reale di un corpo e il suo movimento altro non sono se non questo corpo configurato e spostato in questa o quella maniera.

Ma le cose che sono fuori dell'anima possiamo percepirle solo mediante le idee – supposto che esse non possano esserle intimamente unite. Ve ne ha di due specie: spirituali e materiali. Per quel che riguarda le spirituali è probabile che possano scoprirsi all'anima nostra senza mediazione di idee, per se stesse. Infatti, anche se l'esperienza c'insegna che non possiamo svelarci l'un l'altro i nostri pensieri immediatamente, solo da noi, ma solo attraverso parole o altri segni sensibili a cui abbiamo associato le nostre idee, si potrebbe dire che Dio ha stabilito questo soltanto in rapporto al tempo della nostra vita, per impedire la confusione che si avrebbe attualmente, se gli uomini potessero farsi intendere come meglio credono. Ma quando regneranno la giustizia e l'ordine e noi saremo liberati dalla prigionia del nostro corpo, potremo forse farci intendere per l'intima unione di noi stessi come probabilmente possono fare gli angeli nel cielo. Dimodoché non pare assolutamente necessario ammettere delle idee per rappresentare all'anima cose spirituali, perché può darsi che le si vedano per se stesse, anche se in modo molto imperfetto.

Non esamino qui[19] *come due spiriti possono unirsi l'un l'altro e se possono a questo modo svelarsi a vicenda i loro pensieri. Credo tuttavia che di sostanze puramente intelligibili ci sia solo quella di Dio; che solo nella sua luce si possa scoprire qualcosa con evidenza; che l'unione degli spiriti non possa renderli visibili l'un l'altro. Infatti, anche se siamo molto uniti a noi stessi, non siamo e non saremo intelligibili a noi stessi fino a quando non ci vedremo in Dio ed egli non ci presenterà l'idea perfettamente intelligibile che ha del*

[19] Quest'articolo è in corsivo perché, molto difficile da intendersi per chi non conosca il mio pensiero sull'anima e sulla natura delle idee, può essere anche saltato.

nostro essere racchiuso nel suo. Quindi, anche se ho l'aria di ammettere qui che gli angeli possano per se stessi manifestarsi a vicenda ciò che fanno e ciò che pensano, mentre, in fondo, non lo credo, avverto che lo faccio solo perché non voglio discuterne; basta mi si conceda ciò ch'è incontestabile: che non si possono vedere le cose materiali per se stesse e senza le idee.

Spiegherò nel settimo capitolo cosa penso del nostro modo di conoscere gli spiriti e mostrerò come attualmente non possiamo conoscerli interamente per se stessi anche se possono forse unirsi a noi. Ma qui parlo soprattutto delle cose materiali che certamente non possono unirsi alla nostra anima nel modo richiesto perché essa possa percepirle in quanto, essendo estese, mentre l'anima non lo è, non c'è rapporto tra di loro. Le nostre anime, inoltre, non escono dal corpo per misurare la grandezza dei cieli e quindi non possono vedere i corpi esterni se non per mezzo delle idee che li rappresentano. È questo un punto di cui tutti debbono convenire.

II. *Classificazione di tutte le maniere in cui si possono vedere gli oggetti esterni*

Assicuriamo pertanto come assolutamente necessario che le idee che abbiamo dei corpi e di tutti gli altri oggetti che non percepiamo per se stessi vengono da questi medesimi corpi o da questi oggetti; oppure che la nostra anima ha la capacità di produrre queste idee; o che Dio le ha prodotte con lei creandola, o che le produce tutte le volte che si pensa a qualche oggetto; o che l'anima ha in se stessa tutte le perfezioni che vede in questi corpi; o infine che essa è unita con un essere perfettissimo e che racchiude in generale tutte le perfezioni intelligibili o tutte le idee degli esseri creati.

Non saremmo capaci di vedere gli oggetti se non in una di queste maniere; cerchiamo di stabilire quale sembra più verosimile di tutte senza preconcetti e senza spaventarci davanti alla difficoltà della questione. Forse la risolveremo con sufficiente chiarezza, pur non pretendendo di offrirne qui dimostrazioni incontestabili per chiunque, ma solo prove molto convincenti per coloro almeno che ci mediteranno sopra con seria attenzione; infatti, se si parlasse diversamente, si passerebbe forse per temerari.

CAPITOLO SECONDO

Gli oggetti materiali non emettono specie ad essi somiglianti

L'opinione più comune è quella dei peripatetici. Essi pretendono che gli oggetti esterni emettano delle specie ad essi somiglianti[20] e che queste specie siano portate dai sensi esterni fino al senso comune; chiamano tali specie *impresse*, perché gli oggetti le imprimono nei sensi esterni. Queste specie impresse, essendo materiali e percettibili, sono rese intelligibili dall'*intelletto agente* o *attivo* e sono adatte ad essere accolte dall'*intelletto passivo*. Così spiritualizzate sono chiamate specie *espresse*, in quanto sono espresse dalle impresse; è per loro mezzo che l'*intelletto passivo* conosce tutte le cose materiali.

Non ci soffermiamo a spiegare più diffusamente queste belle cose e i diversi modi in cui i vari filosofi le concepiscono. Infatti, anche se non sono d'accordo sul numero delle facoltà che attribuiscono al senso interno e all'intelletto, e se ve ne sono anche parecchi che nutrono forti dubbi sulla necessità di un *intelletto agente* per conoscere gli oggetti sensibili, tuttavia quasi tutti concordano nell'ammettere che gli oggetti esterni emettano delle specie o immagini che somigliano loro; su quest'unica base moltiplicano le loro facoltà e difendono il loro *intelletto agente*. Dimodoché, mancando questo fondamento, come faremo vedere, di qualunque stabilità, non è necessario fermarsi di più a demolire tutto ciò che ci si è costruito sopra.

Assicuriamo dunque che non è verosimile che gli oggetti emettano immagini o specie ad essi somiglianti; eccone alcune ragioni. La prima si ricava dall'impenetrabilità dei corpi. Tutti gli oggetti, come il sole, le stelle e tutti quelli che sono vicini ai nostri occhi non possono emettere specie di natura diversa dalla loro. Perciò i filosofi dicono, di solito, che tali specie sono grossolane e materiali, a differenza delle espresse che sono spiritualizzate. Pertanto queste specie impresse dagli oggetti sono dei corpuscoli; sono dunque impenetrabili, e così tutti gli spazi dalla terra al cielo, che devono esserne tutti pieni. È facile concluderne che esse dovreb-

[20] [M. ha già parlato delle specie sostanziali come di prodotti di pura immaginazione. Cfr. I, XIV, 2 e I, XVI, 3.]

bero strusciarsi, spezzarsi, andando le une di qua e le altre di là, e che quindi non dovrebbero poter rendere visibili gli oggetti.

Inoltre, da uno stesso luogo o da uno stesso punto, si può vedere un grandissimo numero di oggetti che sono in cielo e sulla terra; bisognerebbe dunque che le specie di tutti questi corpi si potessero contrarre in un punto. Ora, in quanto estese, esse sono impenetrabili, dunque, ecc.

Ma non solo da uno stesso punto si può vedere un grandissimo numero di oggetti di grandissima estensione; in tutti questi grandi spazi del mondo non c'è nemmeno un punto d'onde non si possa scoprire un numero quasi infinito di oggetti, e anche d'oggetti grandi come il sole, la luna, i cieli. Non c'è dunque un punto in tutto il mondo in cui le specie di tutte le cose non dovrebbero incontrarsi[21]; e questo va contro ogni verosimiglianza.

La seconda ragione si trae dal mutamento che si verifica nelle specie. Evidentemente, quanto più un oggetto è vicino tanto più la specie deve esserne grande, poiché noi vediamo l'oggetto più grande. Ora, non si capisce che cosa può far sì che questa specie diminuisca e cosa può accadere [quando diminuisce] alle parti che la componevano quand'era più grande. Ma c'è poi un fenomeno anche più difficile da spiegarsi secondo il punto di vista in questione: se si guarda l'oggetto col cannocchiale o con un microscopio, la specie diventa all'improvviso cinque o seicento volte più grande di prima; di quali parti può accrescersi tanto in un attimo è anche meno comprensibile.

La terza ragione è che, quando si guarda una perfetta figura cubica, tutte le specie dei suoi lati sono disuguali e nondimeno si vedono tutti i suoi lati ugualmente quadrati. Del pari quando si considerano in un quadro figure ovali e parallelogrammi, che possono emanare soltanto specie di figura simile, non ci si vedono tuttavia che circoli e quadrati. Ciò dimostra in modo evidente che l'oggetto che si guarda, per essere visto, non produce necessariamente delle specie che gli rassomigliano.

Infine non si riesce a concepire come può accadere che un corpo senza diminuire in modo percettibile, emetta sempre delle spe-

[21] Se si vuol sapere come tutte le impressioni degli oggetti visibili, anche se fra loro contrastanti, possano trasmettersi senza indebolirsi, si leggano gli ultimi due *Eclaircissements* che si trovano alla fine della presente opera.

cie da tutti i lati; come ne riempia dei grandissimi spazi tutt'intorno e questo con una velocità cui non si tien dietro. Infatti un oggetto nascosto, nell'istante in cui si scopre, può esser visto da parecchi milioni di luoghi e da tutti i lati. Pare anche molto strano che i corpi dotati di grande azione, come l'aria e qualche altro, non abbiano la forza di emettere queste immagini ad essi somiglianti; mentre ci riescono quelli più grossolani e meno dotati d'azione; come la terra, le pietre e quasi tutti i corpi duri.

Ma non vogliamo soffermarci più a lungo a riferire tutte le opinioni contrastanti con questa opinione perché non la finiremmo più, dato che un minimo di concentrazione ne fornirebbe tante da non poterle esaurire. Bastano le ragioni addotte, e neanche erano necessarie dopo ciò che si è detto in proposito nel primo libro, quando si sono spiegati gli errori dei sensi. Tuttavia i filosofi infatuati di questa teoria sono tanti che è parso necessario dirne qualcosa per indurli a riflettere sui loro modi di pensare.

CAPITOLO TERZO

L'anima non ha il potere di produrre le idee. Causa dell'errore in cui si cade a questo proposito

La seconda opinione è quella di coloro secondo cui le nostre anime hanno il potere di produrre le idee delle cose a cui vogliono pensare, stimolate a produrle dalle impressioni che gli oggetti fanno sui corpi, anche se queste impressioni non sono immagini simili agli oggetti che le cagionano[22]. Pretendono che in questo l'uomo sia fatto a immagine di Dio e che partecipi alla sua potenza. Che, come Dio ha creato tutte le cose dal nulla e può annientarle e crearne altre nuove, così l'uomo possa creare e annientare le idee di tutto quanto gli pare. Ma abbiamo gravi motivi di diffidare di tutte queste opinioni che esaltano l'uomo. Si tratta, per lo più, di pensieri che scaturiscono dalla sua vana superbia di fondo, anziché venire dal Padre che ci largisce la luce.

[22] [Secondo la Rodis-Lewis (*O.C.*, I, 524) qui si allude molto in generale a tutte le tesi empiristiche che hanno rifiutato la somiglianza delle specie agli oggetti.]

Questa partecipazione alla potenza divina che gli uomini vantano nella rappresentazione degli oggetti e in molte altre azioni particolari è una partecipazione che sembra avere dei legami con l'indipendenza, come per lo più viene intesa. Ma è anche una partecipazione chimerica, immaginata dagli uomini a cagione della loro ignoranza e vanità. Essi dipendono molto più di quanto non pensino dalla potenza e dalla bontà di Dio, ma non è questo il luogo di spiegarlo. Cerchiamo soltanto di far vedere che gli uomini non hanno il potere di formare le idee delle cose che percepiscono.

Nessuno può mettere in dubbio che le idee, avendo proprietà reali, siano esseri reali; che differiscano le une dalle altre; che rappresentino cose del tutto diverse. Neppure si può ragionevolmente dubitare che siano spirituali e molto diverse dai corpi che rappresentano; caratteri questi, così accentuati da far dubitare che le idee mediante cui si vedono i corpi non siano più nobili dei corpi stessi. In effetti, come vedremo in seguito, il mondo intelligibile deve essere più perfetto del mondo materiale e terrestre; quindi, quando si assicura che gli uomini hanno il potere di prodursi le idee a modo loro, si corre da vicino il rischio di assicurare che gli uomini hanno il potere di creare esseri più nobili e più perfetti del mondo creato da Dio. Tuttavia non ci si riflette perché, non essendo l'idea percettibile, si immagina che sia nulla; o, se la si considera un essere, la si vede come un essere molto tenue e assai poco pregevole perché s'immagina che, quando non ci si pensa più, si riduca a nulla.

Ma, quand'anche fosse vero che le idee sono esseri molto piccoli e poco pregevoli, resterebbero tuttavia esseri, ed esseri spirituali; e, non avendo gli uomini potenza creativa, ne segue che non possono produrle. Infatti la produzione delle idee, così come viene intesa, è una vera e propria creazione; e, anche se si tenta di mascherare e attenuare il crudo ardimento della teoria dicendo che la produzione delle idee presuppone qualcosa, mentre la creazione non presuppone nulla, non si rende tuttavia ragione della difficoltà di fondo.

Bisogna infatti tener presente che non è più difficile produrre qualcosa dal nulla di quanto non lo sia produrla presupponendo un'altra cosa con cui non si può farla e che non può contribuire in nulla alla sua produzione. Per esempio, non è più difficile creare un angelo che produrlo da una pietra; perché una pietra, ap-

partenendo a tutt'altro genere, non può servire a nulla nella produzione di un angelo. Mentre può contribuire alla produzione del pane, dell'oro, ecc., perché la pietra, l'oro, il pane, altro non sono se non una medesima estensione diversamente configurata, e sono tutte cose materiali.

Fare un angelo da una pietra è anche più difficile che farlo dal nulla, perché per fare un angelo da una pietra, per quanto è possibile, bisogna prima annientare la pietra e poi creare l'angelo, mentre per creare semplicemente l'angelo non c'è bisogno di annientare nulla. Se pertanto la mente produce le sue idee dalle impressioni materiali che il cervello riceve dagli oggetti, fa sempre la stessa cosa, o addirittura una cosa più difficile che se le creasse; poiché le idee, essendo spirituali, non possono essere prodotte dalle immagini materiali che sono nel cervello e che non sono ad esse proporzionate.

Se mi si dice che un'idea non è una sostanza, sottoscrivo; ma resta una cosa spirituale; e come non è possibile fare un quadrato da uno spirito, anche se un quadrato non è una sostanza, nemmeno è possibile fare da una sostanza materiale un'idea spirituale, anche se un'idea non è una sostanza.

Quand'anche si accordasse allo spirito dell'uomo una sovrana potenza capace di annientare e di creare le idee delle cose, con tutto ciò non potrebbe servirsene mai per produrle. Infatti, come un pittore, per abile che sia nella sua arte, non può rappresentare un animale che non ha mai visto e di cui non ha idea alcuna e, obbligato a farlo, non potrebbe dare un quadro somigliante all'animale sconosciuto; così un uomo non può formare l'idea di un oggetto se non lo conosce prima, ossia se non ne ha già idea, e questa non dipende dalla sua volontà. Se invece ne ha già un'idea, conosce l'oggetto ed è inutile che ne produca una idea nuova. È dunque inutile attribuire alla mente dell'uomo il potere di produrre le sue idee.

Si potrebbe forse dire che lo spirito ha idee generali e confuse che non produce, mentre quelle che produce sono particolari, più nette, più distinte; ma sarebbe lo stesso. Infatti, come un pittore non può eseguire il ritratto di un singolo uomo in modo da aver la certezza di essere riuscito, se non ne ha un'idea distinta e persino se la persona non è presente; così lo spirito, che non abbia, per esempio, se non l'idea dell'essere o dell'animale in generale,

non potrà rappresentarsi un cavallo né formarne un'idea ben distinta con la certezza che sia perfettamente simile a un cavallo, se non ha già una prima idea a cui paragonare questa seconda. Ora, se ne ha una prima idea, inutile formarne una seconda, e la questione ci rimanda alla prima; dunque, ecc.

È vero che, quando concepiamo un quadrato per un atto di pura intellezione, possiamo anche immaginarlo, ossia percepirlo dentro di noi tracciandocene un'immagine nel cervello; ma bisogna in primo luogo rilevare che non siamo noi né la vera né la principale causa di questa immagine; spiegarlo, tuttavia, sarebbe troppo lungo. In secondo luogo, la seconda idea che accompagna quest'immagine, ben lungi dall'essere più distinta ed esatta dell'altra, al contrario è esatta solo in quanto somiglia alla prima che vale di regola per la seconda. Perché infine non si deve credere che l'immaginazione e i sensi stessi ci rappresentino gli oggetti più distintamente dell'intelletto puro, ma solo che toccano e impegnano di più lo spirito. Infatti le idee dei sensi e dell'immaginazione si distinguono solo per la conformità che presentano con quelle della pura intellezione[23]. L'immagine di un quadrato, per esempio, tracciata nel cervello dall'immaginazione, è realizzata con esattezza solo per la conformità che presenta con l'idea di un quadrato che concepiamo per pura intellezione. È quest'idea la regola a cui s'informa l'immagine. È lo spirito a guidare l'immaginazione costringendola, per così dire, a guardare di tanto in tanto se l'immagine che traccia è una figura formata da quattro segmenti rettilinei uguali i cui angoli sono esattamente retti; in una parola, se ciò che si immagina è simile a ciò che si concepisce.

Dopo quanto si è detto non credo si possa dubitare che sbaglia chi afferma che lo spirito può produrre le idee degli oggetti; infatti attribuisce allo spirito il potere di creare, e addirittura di creare con saggezza e con ordine, pur non avendo conoscenza alcuna di ciò che fa: questo non è concepibile. La causa dell'errore, è che gli uomini, quando si trovano a ignorare la vera causa di un effetto, non mancano mai di giudicare una cosa come causa di ta-

[23] «Giudico tanto migliori le cose che vedo con gli occhi quanto più sono per loro natura vicine a quelle che intendo con la mente (Aug. [*De vera religione*, 31, 57; P.L. 34, 147])». «Chi, guardando bene in se stesso, non ha sperimentato che tanto meglio ha inteso quanto più è riuscito a distogliere la mente dai sensi (Aug., *De immort. animae*, cap. 10 [P.L. 32, 1029])?».

le effetto quando l'una e l'altro sono uniti fra loro. Perciò tutti credono che se una palla in movimento ne urta un'altra, la prima sia la vera e principale causa del movimento che comunica alla seconda; che la volontà dell'anima sia la vera e principale causa del movimento del braccio, e altri pregiudizi del genere nati dal fatto che sempre, una palla si mette in movimento se s'incontra con un'altra che la urta; che le nostre braccia si muovono quasi sempre quando vogliamo, e che noi non vediamo bene che altro potrebb'essere causa di tali movimenti.

Quando l'effetto non tien dietro così di frequente a una cosa che non ne è causa, ci sono lo stesso moltissimi che credono la cosa causa dell'effetto che ne segue, ma non tutti cadono in tale errore. Per esempio: compare una cometa e poi muore un principe; dei sassi sono esposti ai raggi lunari e vengono mangiati dai vermi; il Sole è congiunto con Marte quando nasce un bambino e al bambino accade qualcosa di straordinario. Questo basta a molti per convincersi che la cometa, la Luna, la congiunzione del Sole con Marte sono le cause degli effetti surrilevati e anche di altri effetti analoghi; e se non lo credono tutti è perché non si vede costantemente che questi effetti tengano dietro a queste cose.

Ma poiché tutti gli uomini hanno abitualmente le idee degli oggetti presenti alla mente quando lo desiderano, e questo accade ogni giorno più volte, quasi tutti concludono che la vera causa delle idee è la volontà che ne accompagna la produzione, o piuttosto la presenza; infatti, sul momento, non vedono nulla a cui possano attribuirla e immaginano che le idee non esistano più appena lo spirito non le vede più e che ricomincino a esistere quando si ripresentano allo spirito. Per le stesse ragioni taluni ritengono che gli oggetti esterni emettano immagini a loro simili, come abbiamo detto nel capitolo precedente; perché, non essendo possibile vedere gli oggetti per se stessi, ma solo per mezzo delle idee, ritengono che l'oggetto produca l'idea: infatti, quand'è presente, lo vedono, quando è assente non lo vedono più; e la presenza dell'oggetto accompagna quasi sempre l'idea che ce lo rappresenta.

Tuttavia, se gli uomini non fossero precipitosi nei loro giudizi, dal fatto che le idee delle cose siano presenti allo spirito quando lo vogliono dovrebbero solo concludere che, secondo l'ordine naturale, la loro volontà, ordinariamente, è necessaria perché abbiano queste idee; ma non che la volontà è la vera e principale causa

che le rende presenti al loro spirito, e ancor meno che la volontà le produce dal nulla o nella maniera proposta da loro. E neanche devono concludere che gli oggetti, poiché l'anima, ordinariamente, li percepisce solo quando sono presenti, emettono delle specie ad essi somiglianti; ma solo che l'oggetto è ordinariamente necessario perché l'idea sia presente allo spirito. Infine non devono giudicare che una palla in movimento sia la principale e vera causa del movimento della palla che trova sulla sua strada, poiché la prima non ha per se stessa la capacità di muoversi. Possono solo giudicare che quest'incontro di due palle sia, per l'autore del movimento della materia, l'occasione per eseguire la decisione della sua volontà, che è la causa universale di tutto, comunicando all'altra palla parte del movimento della prima, ossia, per parlare con maggior chiarezza, volendo che la seconda acquisti, nella stessa direzione, altrettanto movimento quanto la prima perde del suo; infatti la forza motrice dei corpi, come dimostreremo altrove, può essere solo la forza motrice di colui che li conserva[24].

CAPITOLO QUARTO

Non vediamo gli oggetti per mezzo di idee create con noi. Dio non le crea in noi via via che ne abbiamo bisogno

La terza opinione è quella di chi pretende che tutte le idee siano innate o create con noi.

Per rendersi conto della scarsa verosimiglianza di questa opinione bisogna pensare che nel mondo ci sono parecchie cose tutte diverse di cui abbiamo idea; ma per parlare soltanto delle semplici figure, è evidente che il loro numero è infinito; anche fermandosi a una sola, come l'ellisse, indubbiamente lo spirito ne concepisce un numero infinito di specie diversa quando concepisce che uno dei diametri può allungarsi all'infinito, restando l'altro invariato.

Del pari, l'altezza di un triangolo potendo aumentare o diminuire all'infinito, anche se il lato che serve di base resta sempre lo stesso, si concepisce che può esservene un numero infinito di specie diversa; e per giunta – cosa che prego di considerare qui – lo

[24] Vedi il cap. 3 della 2ª parte, *Del Metodo* [VI, II, 3] e l'*Eclaircissement* sul medesimo capitolo [XV].

spirito percepisce in qualche modo questo numero infinito anche se può immaginarne solo una piccolissima parte e se non può avere nello stesso tempo delle idee particolari e distinte di molti triangoli di specie diversa. Ma soprattutto va messo in rilievo che questa idea generale che lo spirito ha del numero infinito di triangoli di specie diversa prova a sufficienza che, se non si concepiscono mediante idee particolari tutti questi diversi triangoli, in una parola, se non si concepisce l'infinito, non è per mancanza di idee o perché l'infinito non ci è presente, ma solo per mancanza di capacità e d'ampiezza dello spirito stesso. Se un uomo si applicasse a considerare le proprietà di tutte le diverse specie di triangoli, quand'anche continuasse in eterno questo tipo di studio, non mancherebbe mai di idee nuove e particolari; ma il suo spirito si stancherebbe inutilmente.

Ciò che ho detto dei triangoli vale per le figure di cinque, sei, cento, mille, diecimila lati, e così all'infinito. E se i lati di un triangolo, potendo avere tra loro rapporti infiniti, danno luogo a triangoli d'infinite specie, è facile vedere che le figure di quattro, cinque, un milione di lati, sono capaci di differenze anche più grandi, in quanto capaci di un numero più grande di rapporti e di combinazioni dei loro lati rispetto ai semplici triangoli.

Lo spirito vede dunque tutte queste cose; ne ha delle idee; è sicuro che queste idee non gli mancheranno mai, quand'anche impiegasse infiniti secoli persino alla considerazione di una sola figura, e che, se non vede queste infinite figure con un solo colpo d'occhio, o se non capisce l'infinito, è solo per i suoi limiti molto angusti. Ha dunque un numero infinito di idee; che dico! un numero infinito: ha tanti numeri infiniti di idee quante sono le figure differenti; dimodoché, essendovi un numero infinito di figure diverse, solo per conoscere le figure, lo spirito deve avere un'infinità di numeri infiniti di idee.

Ora io chiedo se è verosimile che Dio abbia creato tante cose con lo spirito dell'uomo. A me non pare; soprattutto perché, come vedremo tra poco, si può raggiungere lo scopo procedendo in un'altra maniera, molto semplice e molto facile. Infatti, dato che Dio agisce sempre per le vie più semplici, non sembra ragionevole spiegare come conosciamo gli oggetti ammettendo la creazione di un'infinità di esseri, mentre questa difficoltà si può risolvere in maniera più facile e naturale.

Ma quand'anche lo spirito ospitasse il corredo di tutte le idee necessarie per vedere gli oggetti, sarebbe lo stesso impossibile spiegare come l'anima potrebbe sceglierle per rappresentarsele, come, per esempio, potrebbe accaderle di percepire, nel momento stesso in cui apre gli occhi in mezzo a una località campestre, tutti i diversi oggetti di cui scopre la grandezza, la forma, la distanza, il movimento. Per questa via non potrebbe neppure scorgere un solo oggetto come il sole, quando esso fosse presente agli occhi del corpo; infatti, poiché l'immagine impressa dal sole nel cervello, come abbiamo provato altrove, non somiglia all'idea che ne abbiamo, né l'anima percepisce i movimenti prodotti dal sole nel fondo degli occhi e del cervello; non è concepibile che essa possa esattamente indovinare, tra il numero infinito di idee che ha in sé, quale deve rappresentarsi per immaginare o vedere il sole e vederlo di tale o tal altra determinata grandezza. Non si può dunque dire che le idee delle cose sono create con noi e che questo basta perché vediamo gli oggetti che ci circondano.

Neanche si può dire che Dio, di momento in momento, ne produca tante di nuove quante sono le diverse cose che vediamo. Quest'ipotesi è confutata a sufficienza da quanto abbiamo detto nel presente capitolo. Inoltre è necessario che sempre abbiamo attualmente in noi stessi le idee di tutte le cose, poiché sempre possiamo voler pensare a tutte le cose, e non potremmo farlo se già non le percepissimo confusamente, ossia se un numero infinito di idee non fosse presente al nostro spirito; perché infine non si può voler pensare a un oggetto di cui non si ha idea alcuna. Ancora: è evidente che l'idea o l'oggetto immediato del nostro spirito, quando pensiamo a spazi immensi, a un cerchio in generale, all'essere indeterminato, non è nulla di creato. Infatti nessuna realtà creata può essere infinita o generale come ciò che percepiamo allora. Ma tutto ciò si vedrà con maggior chiarezza in seguito.

CAPITOLO QUINTO

Lo spirito non vede né l'essenza né l'esistenza degli oggetti considerando le sue proprie perfezioni. Solo Dio le vede così

La quarta opinione è che lo spirito, per avere la percezione degli oggetti, non ha bisogno che di se stesso e che considerando se

stesso e le sue proprie perfezioni può scoprire tutti gli oggetti esterni.

È certo che l'anima vede in se stessa e senza bisogno di idee tutte le sensazioni e tutte le passioni da cui è attualmente toccata, il piacere, il dolore, il freddo, il caldo, i colori, i suoni, gli odori, i sapori, il suo amore, il suo odio, la sua gioia, la sua tristezza, e così via; perché tutte le sensazioni e le passioni dell'anima non rappresentano nulla che sia fuori di lei, che somigli ad esse: altro non sono se non modificazioni di cui uno spirito è capace[25]. Ma la difficoltà sta nel capire se le idee che rappresentano qualcosa di esteriore all'anima, e ad esse in qualche modo somigliante, come le idee del sole, di una casa, di un cavallo, di un fiume, ecc., non siano che modificazioni dell'anima, in maniera che lo spirito non abbia bisogno che di se stesso per rappresentarsi tutte le cose che sono fuori di lui.

Taluni non esitano ad assicurare che l'anima, essendo fatta per pensare, ha in se stessa, voglio dire in quanto considera le sue proprie perfezioni, tutto ciò che occorre per la percezione degli oggetti, perché in effetti, essendo più nobile di tutte le cose che concepisce distintamente si può dire, usando il linguaggio della scuola, che le contiene, in qualche modo, *eminentemente*, ossia in maniera più nobile e più elevata di quel che non siano in se stesse. Costoro pretendono che le cose superiori contengano a questo modo le perfezioni delle inferiori; quindi, trovandosi ad essere le più nobili fra le creature che conoscono, si lusingano di avere in sé, in modo spirituale, tutto ciò che c'è nel mondo visibile e di poter percepire, attraverso varie modificazioni, tutto ciò che lo spirito umano può conoscere. In una parola, pretendono che l'anima sia come un mondo intelligibile che accoglie in sé tutto ciò che è compreso nel mondo materiale e sensibile, e anche infinitamente di più.

Ma voler sostenere questa teoria mi sembra molto audace. A metter confusione nel nostro spirito e a farci immaginare di possedere ciò che non abbiamo è, se non m'inganno, la vanità naturale, l'amore dell'indipendenza, il desiderio di somigliare a colui che include in sé tutti gli esseri[26]. «Non dite che siete luce a voi

[25] Vedi Arnauld, *Des vraies et des fausses idées* [cap. XXVII].

[26] Vedi la *Réponse aux vraies et aux fausses idées et à une 3e lettre de M. Arnauld*, nel 4° volume delle mie *Réponses* [*Réponse au livre* de M. Arnauld *Des*

stessi»[27], dice sant'Agostino, perché solo Dio è luce a se stesso e può, ripiegandosi in se stesso, vedere tutto ciò che ha prodotto e che può produrre.

Prima che il mondo fosse creato, non c'è dubbio, c'era solo Dio, che non ha potuto produrlo senza conoscenza e senza idea; quindi queste idee che Dio ne ha avuto non differiscono da lui e perciò tutte le creature, anche le più materiali e terrestri, sono in Dio, benché in una maniera affatto spirituale che ci resta incomprensibile[28]. Dio vede dunque dentro di sé tutti gli esseri considerando le sue proprie perfezioni che glieli rappresentano. Conosce anche perfettamente la loro esistenza perché, dipendendo tutti dalla sua volontà per esistere e non potendo ignorare le sue proprie volontà, ne segue che non può ignorare la loro esistenza; quindi Dio vede in se stesso, non solo l'essenza delle cose, ma anche la loro esistenza.

Non si può dire altrettanto degli spiriti creati; essi non possono vedere in se stessi né l'essenza delle cose né la loro esistenza. Non possono vederne l'essenza in se stessi perché, essendo molto limitati, non contengono tutti gli esseri, come Dio, che può esser chiamato l'essere universale o semplicemente *colui che è*[29], come si denomina da sé. Poiché dunque lo spirito umano può conoscere tutti gli esseri, e degli esseri infiniti, senza peraltro contenerli, è questa una prova certa che egli non vede in se stesso la loro essenza. Infatti lo spirito non vede soltanto ora una cosa ora un'altra, successivamente, come abbiamo detto nel capitolo precedente; percepisce, anche attualmente, l'infinito, pur non comprendendolo. Dimodoché, non essendo attualmente infinito, né capace di infinite modificazioni nel medesimo tempo, non può assolutamente vedere in se stesso ciò che non c'è. Non vede dunque l'es-

vraies et des fausses idées, cap. VII, in *O.C.*, VI, p. 63 e cap. XXI, t. VI, pp. 143 sgg.; *Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld*, in *O.C.*, t. IX, pp. 899 sgg.].

[27] *Dic quia tu tibi lumen non es* (*Serm.* 8 *de verbis Domini* [Serm. 67, cap. 5; P.L. 38, 437]).

[28] «Poiché l'essenza di Dio ha in sé qualunque perfezione appartenga a qualunque altra cosa, e in misura anche maggiore, Dio, con la propria conoscenza, può conoscere in sé tutto. La natura propria di qualunque cosa, infatti, sta nel fatto di partecipare in qualche modo della natura divina (S. Thomas *I.P.*, q. 14, art. 6)».

[29] *Exod.*, III, 14.

senza delle cose considerando le sue proprie perfezioni o modificandosi diversamente.

E nemmeno vede in se stesso la loro esistenza, perché non dipendono dalla sua volontà per esistere e le idee delle cose possono essere presenti allo spirito anche se non esistono. Tutti, infatti, possono avere l'idea di una montagna d'oro senza che in natura ci sia una montagna d'oro[30]; e benché, per giudicare dell'esistenza degli oggetti, ci si fondi sulla testimonianza dei sensi, tuttavia la ragione non ci assicura che dobbiamo sempre prestar fede ai nostri sensi poiché scopriamo chiaramente che ci ingannano. Per esempio, quando un uomo ha la febbre alta, o semplicemente dorme, vede talvolta davanti ai suoi occhi campagne, battaglie e simili che tuttavia non sono presenti e che forse non sono mai state. È dunque fuori dubbio che lo spirito non vede l'esistenza delle cose né in se stesso né per se stesso, ma che dipende in ciò da qualcos'altro.

CAPITOLO SESTO

Noi vediamo tutte le cose in Dio

Abbiamo esaminato nei capitoli precedenti quattro diverse maniere in cui lo spirito può vedere gli oggetti esterni; esse non ci sembrano verosimili. Resta solo la quinta, che pare la sola conforme a ragione e la più adatta a far conoscere la dipendenza degli spiriti da Dio in tutti i loro pensieri.

Per intenderla bene bisogna ricordarsi di ciò che si è detto nel capitolo precedente, dell'assoluta necessità che Dio abbia in sé le idee di tutti gli esseri che ha creato, poiché altrimenti non avrebbe potuto produrli, e che così veda tutti questi esseri considerando le perfezioni in lui racchiuse con cui essi sono in rapporto. Bisogna inoltre sapere che Dio è molto strettamente unito alle nostre anime con la sua presenza, dimodoché si potrebbe dire che è il luogo degli spiriti, come gli spazi sono, in altro senso, il luogo dei corpi. Poste queste due cose, è certo che lo spirito può vede-

[30] [Cfr. III, II, 1, § 1.]

re ciò che in Dio rappresenta gli esseri creati, trattandosi di cosa molto spirituale, molto intelligibile, molto presente allo spirito. Quindi lo spirito può vedere in Dio le opere di Dio, supposto che Dio acconsenta a svelargli ciò che c'è in lui che le rappresenta. Ed ecco qui le ragioni che sembrano provare che lo vuole per non dover creare in ciascuno spirito un numero infinito di idee.

Non solo la cosa è pienamente conforme a ragione, ma c'è di più: dall'economia generale della natura si vede che Dio non fa mai per vie molto difficili ciò che si può fare per vie molto semplici e facili; Dio infatti non fa nulla inutilmente e senza ragione. Ciò che rivela la sua saggezza e la sua potenza non è di fare piccole cose con grandi mezzi; ciò è contro ragione e rivela un'intelligenza limitata: al contrario, Dio si rivela facendo grandi cose con mezzi molto semplici e facili. Così, con la semplice estensione, produce tutto ciò che vediamo di mirabile nella natura e persino ciò che dà vita e movimento agli animali. Infatti coloro che, a tutti i costi, esigono negli animali, per l'adempimento di tutte le loro funzioni, forme sostanziali, facoltà e anime diverse dal loro sangue e dagli organi dei loro corpi, pretendono con ciò che Dio manchi d'intelligenza o che non possa fare tutte queste cose mirabili con la sola estensione. Essi misurano la potenza di Dio e la sua suprema saggezza riferendosi all'angustia del loro spirito. Poiché, pertanto, Dio può far vedere agli spiriti tutte le cose semplicemente volendo che vedano ciò che si colloca tra loro stessi, ossia ciò che in lui si riferisce a queste cose e le rappresenta, non è verosimile che segua un altro procedimento, e che produca a tal fine tanti infiniti numeri di infinite idee quanti sono gli spiriti creati.

Ma bisogna aver cura di rilevare che, dal fatto di veder le cose in Dio a questo modo, non si può concludere che gli spiriti vedano l'essenza di Dio. L'essenza di Dio è il suo essere assoluto e gli spiriti non vedono la sostanza divina assolutamente presa, ma solo in quanto relativa alle creature e alle loro possibilità di parteciparne. Ciò che esse vedono in Dio è molto imperfetto, mentre Dio è perfettissimo. Vedono una materia divisibile, che si presenta configurata in certi modi, ecc. mentre in Dio nulla è divisibile o configurato in certi modi. Dio è tutto essere, perché è infinito e comprende tutto; ma non è nessun essere in particolare. Tuttavia ciò che noi vediamo altro non è se non uno o più esseri in particolare; e non comprendiamo questa semplicità perfetta di Dio che

racchiude tutti gli esseri. Inoltre si può dire che non si vedono tanto le idee delle cose quanto le cose stesse che le idee rappresentano; quando, per esempio, si vede un quadrato, non si dice di vedere l'idea di questo quadrato che è unita allo spirito, ma solo il quadrato che sta al di fuori.

La seconda ragione per cui si può pensare che noi vediamo tutti gli esseri perché Dio vuole che ciò che in lui li rappresenta ci sia rivelato, e non perché abbiamo tante idee create con noi quante cose possiamo vedere, è che questa teoria colloca gli spiriti creati in una totale dipendenza da Dio, la più gran dipendenza possibile. Stando così le cose, non solo non sapremmo vedere nulla che Dio non voglia lasciarci vedere, ma non potremmo vedere nulla che Dio stesso non ci faccia vedere. «Per noi stessi non siamo capaci di pensare nulla; la nostra capacità ci vien da Dio»[31]. È Dio stesso a illuminare i filosofi nelle conoscenze che gli uomini ingrati chiamano naturali, anche se vengono solo dal cielo: «Deus enim illis manifestavit»[32]; è lui, in senso proprio, la luce dello spirito il padre della luce: «pater luminum»[33]; è lui che insegna la scienza agli uomini: «Qui docet hominem scientiam»[34]. In una parola, è la vera luce che illumina tutti quelli che vengono al mondo: «lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum»[35].

Perché infine è piuttosto difficile capire distintamente la dipendenza dei nostri spiriti da Dio in tutte le loro azioni particolari, supposto che abbiano tutto ciò che conosciamo distintamente come necessario perché possano agire, cioè tutte le idee delle cose presenti al loro spirito. E il termine generale e confuso di 'concorso' [divino], con cui si pretende spiegare la dipendenza delle creature da Dio non risveglia in uno spirito attento nessuna idea distinta; tuttavia è bene che gli uomini sappiano molto chiaramente di non poter nulla senza Dio.

[31] *2. ad Cor.*, 3, 5.
[32] *Rom.*, I, 19.
[33] Jac., I, 17.
[34] *Ps.*, 93, 10 [94, 10].
[35] Joan., I, 9. [Circa poi il capoverso seguente, M. si riferisce alla nozione scolastica di *concursus*, o cooperazione della causa prima con le cause seconde. Cfr. Suarez, *Metaphysicarum Disputationum*, XXII, *De prima causa, et alia eius actione, quae est cooperatio seu concursus cum causis secundis*. Nel *XVe Eclaircissement* M. dimostra le contraddizioni e le assurdità della nozione di *concursus*, che porterebbe Dio ad agire inutilmente o addirittura in contrasto con se stesso.]

Ma la più forte di tutte le ragioni è la maniera in cui lo spirito percepisce tutte le cose. È evidente, e tutti lo sanno per esperienza, che quando vogliamo pensare a qualcosa in particolare, cominciamo col dare uno sguardo a tutti gli esseri e ci dedichiamo poi alla considerazione dell'oggetto a cui desideriamo pensare. Ora – non c'è dubbio – non potremmo desiderare di vedere un oggetto in particolare, se già non lo vedessimo, sia pure confusamente e in generale; dimodoché, potendo noi desiderare di vedere tutti gli esseri, ora l'uno, ora l'altro, è certo che tutti gli esseri sono presenti al nostro spirito e pare non possano essergli presenti se non perché gli è presente Dio, ossia colui che nella semplicità del suo essere racchiude tutte le cose.

Sembra pure che lo spirito non sarebbe capace di rappresentarsi idee universali di genere, di specie, ecc. se non vedesse tutti gli esseri racchiusi in uno. Infatti, essendo ciascuna creatura un essere particolare, non si può dire di vedere qualcosa di creato quando si vede, per esempio, un triangolo in generale. Infine non credo si possa render conto in modo esauriente della maniera in cui lo spirito conosce più verità astratte e generali se non attraverso la presenza di colui che può illuminarlo in un'infinità di maniere diverse.

Infine la più bella prova dell'esistenza di Dio[36], la più alta, la più consistente, la prima prova, ossia quella che presuppone meno cose, è l'idea che abbiamo dell'infinito. È manifesto, infatti, che lo spirito percepisce l'infinito pur non comprendendolo e che ha un'idea molto distinta di Dio che può venirgli solo dall'unione che ha con lui; poiché non si può concepire che l'idea di un essere infinitamente perfetto, com'è quella che abbiamo di Dio, sia qualcosa di creato.

Ma non solo lo spirito ha l'idea dell'infinito; la ha anche prima di quella del finito. Infatti noi concepiamo l'essere infinito solo in quanto concepiamo l'essere, senza pensare se è finito o infinito.

[36] Troverete questa prova diffusamente spiegata nel prossimo libro, cap. XI. [La prova addotta nel libro IV, cap. XI, a cui M. si richiama è la prova ontologica. Ma qui, nel testo, più specificamente ci si riferisce alla prova che si fonda sulla nostra idea dell'infinito, idea che precede in noi quella del finito. Fortissima è l'influenza cartesiana (cfr. *Discours de la méthode*, IV, in AT, VI, 33-34; *Méditations*, III, in AT, IX-1, 36; à Clerselier, AT, V, 356).]

Per arrivare a concepire un essere finito bisogna necessariamente ritagliare qualcosa da questa nozione generale dell'essere che, quindi, deve precedere. Così lo spirito non percepisce nulla se non nell'idea che ha dell'infinito e una tale idea non è affatto formata dal confuso accozzo di tutte le idee degli esseri particolari, come pensano i filosofi; al contrario, tutte queste idee particolari sono quello che sono perché partecipano dell'idea generale dell'infinito; allo stesso modo, Dio non trae il proprio essere dalle creature, ma tutte le creature sono solo partecipazioni imperfette dell'essere divino.

Ed ecco una prova che sarà forse una dimostrazione per coloro che hanno consuetudine col ragionamento astratto. Le idee sono certamente efficaci poiché agiscono nello spirito e lo illuminano, poiché lo rendono felice o infelice attraverso le percezioni gradevoli o sgradevoli con cui lo modificano. Ora, nulla può agire immediatamente sullo spirito se non gli è superiore; niente può farlo all'infuori di Dio, perché solo l'autore del nostro essere può mutarne le modificazioni. È dunque necessario che tutte le nostre idee si trovino nella sostanza efficace della divinità che sola è intelligibile o capace di illuminarci perché essa sola può modificare le intelligenze. Dice sant'Agostino[37]: «Abbiamo appreso da Cristo che l'anima umana col suo intelletto non trae vigore, né beatitudine, né luce se non dalla stessa sostanza divina».

Infine non è possibile che Dio abbia altro fine principale delle sue azioni oltre a se stesso; è una nozione comune a tutti gli uomini capaci di qualche riflessione; e la Sacra scrittura non ci permette di mettere in dubbio che Dio abbia fatto tutte le cose per sé. È dunque necessario che non solo il nostro amore naturale, voglio dire il moto che produce nel nostro spirito, tenda verso di lui, ma che la conoscenza e la luce che egli dà ci faccia conoscere qualcosa che è in lui; infatti tutto ciò che viene da Dio può essere soltanto in funzione di Dio. Se Dio creasse uno spirito e gli desse per idea o per oggetto immediato della sua conoscenza il sole, Dio creerebbe – pare – questo spirito e l'idea di questo spirito per il sole e non per sé.

Dio non può dunque creare uno spirito per conoscere le sue opere se questo spirito non vede in qualche modo Dio vedendo le

[37] *In Joan tract. 23*, cap. 5 [P.L. 35, 1584].

sue opere. Dimodoché si può dire che, se non vedessimo in qualche modo Dio, non vedremmo nulla; e del pari, se non amassimo Dio, voglio dire se Dio non c'inculcasse senza posa l'amore del bene in generale, non ameremmo alcuna cosa[38]. Infatti, essendo quest'amore la nostra volontà, senza di lui non possiamo né amare né volere nulla, poiché possiamo amare dei beni particolari solo determinando verso questi beni il moto d'amore verso Dio che Dio pone in noi. Quindi, come non amiamo nulla se non per l'amore necessario che portiamo a Dio, non vediamo nulla se non per la conoscenza naturale che abbiamo di Dio; e tutte le idee particolari che abbiamo delle creature sono solo limitazioni dell'idea del creatore, come tutti i moti della volontà per le creature sono solo determinazioni del moto verso il creatore.

Non credo vi siano teologi che non siano d'accordo nell'ammettere che gli empi amano Dio di quest'amore naturale di cui io parlo. Sant'Agostino e qualche altro padre della Chiesa[39] affermano come cosa al disopra di ogni dubbio che gli empi vedono in Dio le norme dei costumi e le eterne verità. Sicché l'opinione che io sostengo non deve dispiacere a nessuno[40]. Ecco cosa dice sant'Agostino[41]: «Anche l'empio, nell'atto stesso in cui ne rifugge, è toccato in qualche modo da quell'immutabile luce di verità. Per questa ragione anche gli empi pensano l'eternità, e molte cose criticano giustamente, molte giustamente ne lodano nei costumi degli uomini. Ma infine con quali regole giudicano se non con quelle secondo cui vedono che ognuno dovrebbe vivere, anche se loro non vivono così? Ma dove poi le vedono? Certo non nella propria natura. Infatti, senza dubbio, queste cose si vedono con la mente – e le loro menti risultano mutevoli – laddove queste regole appaiono immutabili a chiunque le scorge... Dove dunque sono scritte se non nel libro di quella luce che si chiama verità, da

[38] L. I, cap. 1.

[39] [Il commento della Rodis-Lewis (*O.C.*, I, 529) rimanda all'articolo *Ontologisme* del *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, 1003, dove, a proposito di questa opinione, sono citati Giustino, Clemente Alessandrino, Origene, Gregorio Nazianzeno, Cirillo di Gerusalemme.]

[40] Vedi *Préface* agli *Entretiens sur la Métaphysique* [cit.] e *Réponse aux vraies et fausses idées*, capp. 7 e 21 [cit.].

[41] L. 14 *de Trin.*, cap. 15 [P.L. 42, 1052; Agostino è citato un po' liberamente].

cui è stabilita ogni legge giusta... dove vede che cosa si deve fare anche chi agisce contro giustizia, colui cioè che rifugge da quella luce da cui tuttavia è toccato».

C'è in sant'Agostino un'infinità di passi simili a questo mediante cui prova che noi vediamo Dio, già in questa vita, attraverso la conoscenza che abbiamo delle verità eterne. La verità è increata, immutabile, immensa, eterna, al disopra di tutte le cose. È vera per se stessa. Non trae da nient'altro la propria perfezione. Rende le creature più perfette e tutti gli spiriti cercano naturalmente di conoscerla. Niente può avere tutte queste perfezioni eccetto Dio. Dunque la verità è Dio. Noi vediamo verità immutabili ed eterne. Dunque vediamo Dio. Son queste le ragioni di sant'Agostino. Le nostre sono un po' diverse e non vogliamo servirci ingiustamente dell'autorità di tanto uomo per avvalorare il nostro punto di vista.

Pensiamo dunque che le verità, anche quelle eterne, come per esempio che due per due fa quattro, non siano neppure esseri assoluti; ben lungi poi dal credere che siano Dio stesso. È infatti evidente che questa verità si riduce a un rapporto di uguaglianza tra due volte due e quattro. Quindi non diciamo, come sant'Agostino, che vediamo Dio vedendo le verità, ma vedendo le *idee* di tali verità: perché le idee sono reali, mentre l'uguaglianza fra le idee, che è la verità, non è nulla di reale. Quando, per esempio, si dice del panno che lo si misura a tre braccia, il panno e le braccia sono reali; ma non è reale l'uguaglianza tra le tre braccia e il panno: è solo un rapporto che sussiste fra le tre braccia e il panno. Quando si dice che due per due fa quattro, le idee dei numeri sono reali, ma l'uguaglianza fra di essi è solo un rapporto. Quindi, secondo il nostro punto di vista, vediamo Dio quando vediamo delle verità eterne; non che queste verità siano Dio, ma le idee da cui queste verità dipendono sono in Dio; forse anche sant'Agostino intendeva questo. Noi crediamo pure che si conoscano in Dio le cose mutevoli e corruttibili, anche se sant'Agostino parla solo di cose immutabili e incorruttibili; ci crediamo perché non è necessario per questo supporre qualche imperfezione in Dio; basta, come già abbiamo detto, che Dio ci faccia vedere cosa c'è in lui che ha rapporto con queste cose.

Ma, anche se dico che vediamo in Dio le cose materiali e sensibili, non dico, si badi bene, che in Dio ne abbiamo le sensazio-

ni, ma solo che è Dio ad agire in noi; infatti Dio conosce bene le cose sensibili, ma non ne ha la sensazione. Quando percepiamo una cosa sensibile nella nostra percezione ci sono *sensazione* (*sentiment*) e *idea* pura. La sensazione è una modificazione della nostra anima ed è Dio a causarla in noi; può causarla pur non avendola perché vede nell'idea che ha della nostra anima che questa ne è capace. Quanto all'idea congiunta con la sensazione, è in Dio, e la vediamo perché gli piace di svelarcela. Dio congiunge la sensazione all'idea quando gli oggetti sono presenti, perché noi lo crediamo e perché proviamo quei sentimenti e quelle passioni che dobbiamo nutrire nei loro riguardi.

Crediamo infine che tutti gli spiriti vedano in Dio le leggi eterne e le altre cose, ma con qualche differenza. Conoscono l'ordine e le verità eterne, e anche gli esseri che Dio ha creato secondo tali verità o secondo l'ordine, attraverso l'unione che questi spiriti necessariamente hanno col Verbo, ossia con la saggezza di Dio che li illumina, come abbiamo spiegato. Ma è la spinta che senza posa ricevono dalla volontà di Dio, che li porta verso di sé e cerca, per così dire, di rendere la loro volontà del tutto simile alla sua, a far sì che conoscano come loro legge indispensabile l'ordine immutabile, ordine che comprende così tutte le leggi eterne: che bisogna amare il bene e rifuggire dal male; che bisogna amare la giustizia più di tutte le ricchezze; che obbedire a Dio è meglio che comandare agli uomini, e una infinità di altre leggi naturali. Perché la conoscenza di tutte queste leggi, o del loro obbligo di conformarsi all'ordine immutabile, non è diversa dalla cognizione della spinta che avvertono sempre in se stessi, anche se non sempre la seguono per libera scelta della loro volontà, e che sanno comune a tutti gli spiriti, anche se non in tutti gli spiriti è ugualmente forte.

È in virtù di questa dipendenza, di questo rapporto, di quest'unione del nostro spirito col Verbo di Dio, della nostra volontà col suo amore, che noi siamo fatti a immagine e somiglianza di Dio. E benché quest'immagine sia molto sbiadita per via del peccato, tuttavia è necessario che duri quanto noi. Ma, se portiamo in noi l'immagine del Verbo umiliato sulla terra, se teniamo dietro ai moti dello Spirito santo, questa primitiva immagine della nostra prima creazione, questa unione del nostro spirito al Verbo del Padre, e all'amore del Padre e del Figlio, sarà restituita a se stessa e resa incancellabile. Saremo simili a Dio se siamo simili al-

l'uomo-Dio. Infine Dio sarà tutto in noi e noi tutti in Dio in maniera ben più perfetta di quella per cui, per sussistere, noi dobbiamo essere necessariamente in lui e lui in noi.

Ecco alcune ragioni per cui si può credere che gli spiriti scorgano tutte le cose per l'intima presenza di colui che nella semplicità del suo essere comprende tutto. Ciascuno ne giudicherà secondo la convinzione interiore che gli ispireranno dopo averci seriamente riflettuto[42]. Ma noi crediamo che tutte le altre maniere di spiegare queste cose siano affatto prive di verosimiglianza e che quest'ultima apparirà più che verosimile. Quindi le nostre anime dipendono da Dio in tutte le maniere. Infatti, come è lui a far sentir loro il dolore, il piacere e tutte le altre sensazioni attraverso l'unione naturale che ha posto tra di esse e i nostri corpi – e quest'unione altro non è se non il suo decreto e la sua volontà generale – così è lui a far conoscere loro tutto ciò che conoscono attraverso l'unione naturale che ha posto tra la volontà dell'uomo e la rappresentazione delle idee racchiuse nell'immensità dell'essere divino, e quest'unione naturale, ancora, non è che la sua volontà generale. Dimodoché egli solo ci può illuminare rappresentandoci tutte le cose; del pari, egli solo può renderci felici facendoci gustare ogni sorta di piaceri.

Atteniamoci dunque a questa convinzione che Dio sia il mondo intelligibile, ossia il luogo degli spiriti, come il mondo materiale è il luogo dei corpi: dalla sua potenza ricevono tutte le loro modificazioni; nella sua saggezza trovano tutte le loro idee; dal suo amore sono promossi e regolati i loro movimenti; e poiché la sua potenza e il suo amore fanno tutt'uno con lui, dobbiamo credere con san Paolo che non è lontano da ognuno di noi e che in lui abbiamo la vita, il movimento, l'essere: «Non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur, et sumus»[43].

[42] Vedi *Eclaircissements* [IV]; *Réponse au livre des vraies et fausses idées*; prima lettera contro la difesa contrapposta a questa *Réponse*; i due primi *Entretiens sur la Métaphysique*; *Réponse à M. Régis*, e, soprattutto la mia *Réponse à la 3e lettre de M. Arnauld*. Forse ci si troverà una più chiara esposizione del mio punto di vista.

[43] *Act. Ap.*, cap. 17, 28.

CAPITOLO SETTIMO

I. Quattro diverse maniere di vedere le cose – II. Come si conosce Dio – III. Come si conoscono i corpi – IV. Come si conosce la propria anima – V. Come si conoscono le anime degli altri uomini ed i puri spiriti

Per chiarire in forma compendiosa il 'sentimento' di cui ho detto a proposito del modo in cui lo spirito percepisce tutti i diversi oggetti delle sue conoscenze, devo distinguere in esso quattro maniere di conoscere.

I. *Quattro maniere di vedere le cose*

La prima consiste nel vedere le cose per se stesse.

La seconda nel conoscerle attraverso le loro idee, ossia, come intendo qui, attraverso qualcosa che differisca da esse.

La terza nel conoscerle per *coscienza* o 'sentimento interiore'.

La quarta nel conoscerle per congettura.

Si conoscono le cose per se stesse e non attraverso le idee quando sono intelligibili per se stesse, cioè quando possono agire sullo spirito e così svelarsi a lui. L'intelletto, infatti, è una facoltà puramente passiva dell'anima e l'attività si trova solo nella volontà. I suoi desideri stessi non sono le vere cause delle idee; sono solo le cause occasionali o naturali della loro presenza, in conseguenza delle leggi naturali dell'unione della nostra anima con la Ragione universale, come spiegherò altrove. Si conoscono le cose attraverso le loro idee quando non sono intelligibili per se stesse o perché sono corporee o perché non possono modificare lo spirito svelandosi a lui. Si conoscono per 'coscienza' tutte le cose che non si distinguono da noi. Infine si conoscono per congettura le cose che differiscono da noi e da quelle conoscibili in se stesse e attraverso le idee, come quando si pensa che certe cose siano simili ad altre che si conoscono.

II. *Come si conosce Dio*

Solo Dio è conosciuto per se stesso: infatti, anche se vi sono altri esseri spirituali oltre a lui e che per loro natura sembrano intelligibili, egli solo può agire nello spirito e rivelarglisi. Non c'è che

Dio che noi vediamo in modo immediato e diretto. Egli solo può illuminare lo spirito con la propria sostanza. Infine, in questa vita, solo per l'unione che abbiamo con lui siamo capaci di conoscere ciò che conosciamo, come abbiamo spiegato nel capitolo precedente, perché è lui il nostro solo maestro che, secondo sant'Agostino[44], soprintende al nostro spirito senza la mediazione di nessuna creatura.

Non è concepibile che qualcosa di creato possa rappresentare l'infinito; che l'essere senza restrizione, l'essere immenso, l'essere universale possa esser colto da un'idea, ossia da un essere particolare, da un essere diverso dall'essere universale e infinito. Quanto agli esseri particolari, invece, non è difficile concepire che possano essere rappresentati dall'essere infinito che li racchiude nella sua sostanza altamente efficace e quindi altamente intelligibile. Quindi è necessario dire che si conosce Dio per se stesso, anche se la conoscenza che se ne ha in questa vita è molto imperfetta; e che si conoscono le cose corporee attraverso le loro idee, cioè in Dio, poiché solo Dio racchiude il mondo intelligibile dove si trovano le idee di tutte le cose.

Ma, anche se in Dio si possono vedere tutte le cose, non ne consegue che ci si vedano tutte; si vedono in Dio solo le cose di cui si ha idea e ci son cose che si vedono senza averne idea, ossia che si conoscono solo per 'sentimento'.

III. *Come si conoscono i corpi*

Tutte le cose che sono in questo mondo e di cui abbiamo qualche nozione sono corpi o spiriti; proprietà dei corpi, proprietà degli spiriti. Impossibile dubitare che si vedano i corpi e le loro proprietà attraverso le loro idee, in quanto, non essendo i corpi intelligibili per sé, possiamo vederli solo nell'essere che li racchiude in modo intelligibile. Quindi noi vediamo i corpi e le loro proprietà in Dio e attraverso le loro idee; per questo la conoscenza

[44] *Humanis mentibus nulla interposita natura praesidet* (Aug., I *de vera relig.* cap. 55 [55, 113; P.L. 34, 172. Qui Agostino è citato liberamente. Il testo dato dal Migne è: *quia inter mentem nostram qua illum intelligimus Patrem et veritatem, id est lucem interiorem per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est*]).

che ne abbiamo è molto perfetta; voglio dire che l'idea che abbiamo dell'estensione basta a farci conoscere tutte le proprietà di cui l'estensione è capace, né possiamo desiderare un'idea dell'estensione delle figure e dei movimenti più distinta e feconda di quella che Dio ce ne dà.

Poiché le idee delle cose che sono in Dio includono tutte le loro proprietà, chi ne vede le idee ne può vedere successivamente tutte le proprietà; infatti, quando si vedono le cose come sono in Dio le si vedono sempre in maniera molto perfetta; sarebbe infinitamente perfetta se lo spirito che ce le vede fosse infinito. Ciò che manca alla nostra conoscenza dell'estensione, delle figure, dei movimenti, non dipende da difetto dell'idea che la rappresenta, ma del nostro spirito che la considera.

IV. *Come si conosce la propria anima*

Diverso il caso dell'anima; non la conosciamo attraverso la sua idea; non la vediamo in Dio; la conosciamo solo per *coscienza*; per questo la conoscenza che ne abbiamo è imperfetta. Della nostra anima sappiamo solo ciò che sentiamo accadere in noi. Se non avessimo mai avvertito dolore, calore, luce, ecc. non potremmo sapere se la nostra anima ne sarebbe capace perché non la conosciamo attraverso la sua idea. Ma se vedessimo in Dio l'idea che risponde alla nostra anima, conosceremmo in pari tempo, o potremmo conoscere, tutte le proprietà di cui essa è capace, come conosciamo o possiamo conoscere tutte le proprietà di cui è capace l'estensione perché conosciamo l'estensione attraverso la sua idea.

Attraverso la nostra coscienza, ossia attraverso il 'sentimento interiore' che abbiamo di noi stessi, conosciamo abbastanza, è vero, che la nostra anima è qualcosa di grande. Ma può darsi che quel che ne conosciamo non sia quasi nulla di ciò che essa è in se stessa. Se della materia si conoscessero soltanto venti o trenta figure fra quelle da cui è modificata, certo non se ne conoscerebbe quasi nulla in confronto a ciò che se ne può conoscere attraverso l'idea che la rappresenta. Per conoscere perfettamente la nostra anima non basta dunque sapere ciò che ne sappiamo per il solo sentimento interiore; forse la coscienza che abbiamo di noi stessi ci mostra solo la minima parte del nostro essere.

Da quanto abbiamo detto si può concludere che, pur avendo una conoscenza della nostra anima più distinta di quella del nostro corpo e di quelli che ci circondano, non abbiamo tuttavia una conoscenza della natura dell'anima così perfetta come quella della natura dei corpi; conclusione che può valere a conciliare le diverse posizioni di chi dice che nulla si conosce meglio dell'anima e di chi assicura di conoscerla peggio di tutto[45].

Può anche servire a provare che le idee che ci rappresentano qualcosa fuori di noi non sono modificazioni della nostra anima. Infatti, se l'anima vedesse tutte le cose considerando le sue proprie modificazioni, dovrebbe conoscere la sua essenza o la sua natura più chiaramente di quella dei corpi e tutte le sensazioni o modificazioni di cui è capace meglio delle figure o modificazioni di cui i corpi sono capaci. Tuttavia essa non sa di essere capace di una tale sensazione attraverso la visione che ha di sé consultando la propria idea, ma solo attraverso l'esperienza; mentre attraverso l'idea che ha dell'estensione la sa capace di un numero infinito di figure. Ci sono anche certe sensazioni, come i colori e i suoni, che la maggior parte degli uomini non possono distinguere se sono o non sono modificazioni dell'anima; mentre non ci sono figure che tutti gli uomini, attraverso l'idea che hanno dell'estensione, non riconoscano come modificazioni dei corpi.

Ciò che ho detto mostra anche la ragione per cui non si può offrire una definizione che faccia conoscere le modificazioni dell'anima; infatti, poiché non si conoscono né l'anima né le sue modificazioni attraverso le idee, ma solo attraverso sensazioni, e tali sensazioni, per esempio, di piacere, di dolore, di calore, ecc., non sono legate alle parole, è chiaro che se uno non avesse mai visto colori o avvertito calore, non si potrebbe fargli conoscere tali sensazioni per quante definizioni gli si dessero. Ora, poiché gli uomini hanno le loro sensazioni solo a causa del corpo, e il corpo non in tutti è disposto allo stesso modo, accade spesso che le parole risultino equivoche; che quelle di cui ci si serve per esprimere le modificazioni della propria anima risultino tutto il contrario di ciò che si pretende e che spesso si faccia pensare all'amaro quando, per esempio, si crede di far pensare al dolce.

[45] Vedi *Eclaircissements* [XI].

Benché non abbiamo una conoscenza completa della nostra anima, quella che ne abbiamo per coscienza o sentimento interiore, basta per dimostrarne l'immortalità, la spiritualità, la libertà, e qualche altro attributo che ci è necessario conoscere. Per questo, evidentemente, Dio non ce la fa conoscere attraverso la sua idea come ci fa conoscere i corpi. La conoscenza che abbiamo della nostra anima per coscienza è imperfetta, è vero, ma non è falsa. Al contrario la conoscenza che abbiamo dei corpi per sensazione o per coscienza, se coscienza si può chiamare il nostro confuso senso di ciò che avviene nel nostro corpo, non è solo imperfetta, ma falsa. Per correggere le sensazioni che ne abbiamo avevamo dunque bisogno di un'idea dei corpi; ma non abbiamo bisogno dell'idea della nostra anima, perché la coscienza che ne abbiamo non ci fa cadere in errore e per non ingannarci nel conoscerla basta che non la confondiamo col corpo; possiamo riuscirci in virtù della ragione, poiché l'idea che abbiamo del corpo ci rivela che le modalità di cui esso è capace sono ben diverse da quelle che sentiamo. Infine, se avessimo avuto un'idea dell'anima così chiara come quella che abbiamo del corpo, ne saremmo stati troppo spinti a considerarla separata dal corpo stesso, attenuando così l'unione tra la nostra anima e il nostro corpo, col vietarci di ritenerla diffusa in tutte le nostre membra. Ma di questo basti.

V. *Come si conosce l'anima degli altri uomini*

Di tutti gli oggetti della nostra conoscenza non restano più che le anime degli altri uomini e le pure intelligenze. È manifesto che le conosciamo solo per congettura. Attualmente non le conosciamo né in se stesse né attraverso le loro idee ed essendo diverse da noi non è possibile che le conosciamo per coscienza. Noi congetturiamo che le anime degli altri uomini siano della stessa specie della nostra. Pretendiamo che sentano ciò che sentiamo in noi stessi; e anche quando ciò che sentono non ha rapporto col corpo siamo sicuri di non ingannarci perché vediamo in Dio certe idee e certe leggi immutabili secondo cui sappiamo con certezza che Dio agisce allo stesso modo in tutti gli spiriti.

So che due per due fa quattro, che essere giusto è preferibile ad essere ricco e non mi sbaglio credendo che gli altri conoscano

queste verità bene quanto me. Amo il bene e il piacere, odio il male e il dolore; voglio essere felice, e non m'inganno nel credere che gli uomini, gli angeli e persino i demoni abbiano queste inclinazioni. So pure che Dio non creerà mai spiriti che non desiderino di essere felici o che possano desiderare di essere infelici. Ma lo so con evidenza e certezza, perché me lo insegna Dio; infatti, chi altro se non Dio potrebbe farmi conoscere i disegni e i voleri di Dio? Ma quando il corpo partecipa in qualche modo a ciò che accade in me, quasi sempre m'inganno se giudico degli altri con la mia misura. Sento caldo; vedo una certa grandezza, un certo colore; gusto questo o quel sapore assaggiando certi corpi: mi sbaglio se giudico degli altri in base a me stesso. Io sono soggetto a certe passioni; ho simpatia o avversione per questa o quella cosa; e giudico che gli altri mi somiglino; spesso la mia congettura è falsa. Quindi la conoscenza che abbiamo degli altri uomini, quando giudichiamo solo in base ai 'sentimenti' che abbiamo di noi stessi, è molto soggetta all'errore.

Se ci sono esseri diversi da Dio, da noi stessi, dai corpi e dai puri spiriti, non lo sappiamo. Duriamo fatica a persuaderci che ce ne siano, e dopo avere esaminato le ragioni di certi filosofi che pretendono il contrario le abbiamo trovate false[46]; questo ci ha confermato nella nostra opinione, che, essendo tutti uomini della medesima natura, abbiamo tutti le medesime idee; perché tutti abbiamo bisogno di conoscere le stesse cose.

CAPITOLO OTTAVO

I. L'intima presenza dell'idea vaga dell'essere in generale è la causa di tutte le astrazioni abnormi dello spirito e della maggior parte delle chimere della filosofia corrente che impediscono a molti filosofi di riconoscere la fondatezza dei veri princìpi della fisica – II. Esempio relativo all'essenza della materia

[I.] Questa presenza chiara, intima, necessaria di Dio; voglio dire dell'essere senza restrizione particolare, dell'essere infinito, dell'essere in generale, allo spirito dell'uomo, agisce su di lui più for-

[46] [A parte gli ovvi riferimenti a creature di altri mondi, o a esseri intermedi tipici del platonismo, la Rodis-Lewis (*O.C.*, I, 531) ipotizza l'influenza della voga occultistica di silfi, ondine, salamandre, demoni, composti dei 4 elementi.]

temente della presenza di tutti gli oggetti finiti. Impossibile che lo spirito si liberi del tutto di quest'idea generale dell'essere, perché lo spirito non può sussistere fuori di Dio. Forse si potrebbe dire che può allontanarsene in quanto può pensare a esseri particolari: ma ci si ingannerebbe. Infatti quando lo spirito considera qualche essere particolare non è che si allontani da Dio; ma piuttosto – se così si può dire – si avvicina a qualcuna delle sue perfezioni, rappresentativa di questo essere, allontanandosi da tutte le altre. Tuttavia se ne allontana in modo da non perderle completamente di vista e da essere quasi sempre in grado di andare a cercarle e di accostarcisi. Esse sono sempre presenti allo spirito, ma lo spirito le scorge solo in una confusione inesplicabile a cagione della propria piccolezza e della grandezza dell'idea dell'essere. Si può bene fare a meno di pensare a se stessi per qualche tempo, ma, mi pare, non sarebbe possibile esistere [neanche] per un momento senza pensare all'essere, e mentre si crede di non pensare a nulla si è necessariamente invasi dall'idea vaga e generale dell'essere. Tuttavia, poiché le cose che ci sono molto familiari e che non ci colpiscono non risvegliano lo spirito con una certa forza e non ci obbligano a riflettere su di esse; quest'idea dell'essere, per grande, ampia, reale e positiva che sia, ci è tanto familiare e ci colpisce così poco che crediamo quasi di non vederla; non ci riflettiamo sopra, e quindi giudichiamo che abbia scarsa realtà e che sia formata soltanto dal confuso accozzo di tutte le idee particolari; anche se al contrario è in essa sola e per essa che conosciamo tutti gli esseri in particolare.

Benché quest'idea che ci viene dalla nostra unione immediata col Verbo di Dio, ragione suprema, non c'inganni mai per se stessa, come quelle che derivano dalla nostra unione col nostro corpo, che ci rappresentano le cose diverse da come sono; non temo tuttavia di affermare che facciamo sì cattivo uso delle cose migliori da trasformare l'insopprimibile presenza di tale idea in una delle principali cause di tutte le astrazioni abnormi dello spirito e quindi di tutta quella filosofia astratta e chimerica che spiega tutti gli effetti naturali coi termini generali di atto, potenza, causa, effetto, forme sostanziali, facoltà, qualità occulte, ecc. È infatti evidente che tutti questi termini e parecchi altri non risvegliano nello spirito se non idee vaghe e generiche; idee cioè che si presentano allo spirito da sé, senza la nostra faticosa partecipazione; idee che si trovano ad essere racchiuse nell'incancellabile idea dell'essere.

Si leggano con tutta l'attenzione possibile tutte le definizioni e spiegazioni che si danno delle forme sostanziali; si cerchi con cura in che consiste l'essenza di tutte queste entità che i filosofi immaginano a loro piacimento ed in numero tale da essere obbligati a distribuirle secondo parecchie divisioni e suddivisioni; sono sicuro che non si risveglierà mai nel proprio spirito altra idea di tutte queste cose oltre a quella dell'essere e della causa in generale.

Infatti, ecco ciò che accade di solito ai filosofi. Vedono un effetto nuovo; subito immaginano un'entità nuova che lo produca. Il fuoco riscalda; nel fuoco c'è dunque una qualche entità che produce tale effetto, ed essa è diversa dalla materia di cui il fuoco si compone. E poiché il fuoco è capace di molti effetti diversi – separare i corpi, ridurli in cenere e in vetro, seccarli, indurirli, ammorbidirli, dilatarli, purificarli, scaldarci, farci lume, ecc. – liberalmente accordano al fuoco tante facoltà o qualità reali quanti effetti diversi è capace di produrre.

Ma, se si riflette a tutte le definizioni che danno di queste facoltà, ci si renderà conto che si riducono a definizioni di logica e che non risvegliano altre idee oltre a quella dell'essere e della causa in genere riferita dallo spirito all'effetto che si verifica; dimodoché, quando si sono studiate ben bene, non se ne esce più addottrinati. Infatti tutto ciò che si ricava da questa specie di studio è l'illusione di sapere meglio degli altri ciò che tuttavia si sa molto peggio, non solo perché si ammettono parecchie entità che non sono mai esistite, ma anche perché, dominati da una teoria preconcetta, si diventa incapaci di concepire come può accadere che una semplice materia come quella del fuoco, mossa contro corpi variamente disposti, vi produca tutti i diversi effetti che vediamo prodotti dal fuoco.

Com'è manifesto a tutti coloro che hanno un po' di letture, quasi tutti i libri di scienza, e specialmente quelli che trattano di fisica, di medicina, di chimica e di tutte le cose particolari della natura, traboccano di ragionamenti fondati sulle qualità elementari e sulle qualità secondarie, come quelle che determinano attrazione, ritenzione, concezione, espulsione, e altre simili; su altre che chiamano occulte; sulle virtù specifiche, e su parecchie entità che gli uomini compongono dall'idea generale dell'essere e da quella della causa dell'effetto che vedono. E ciò sembra non potere accadere se non per via della facilità con cui considerano l'i-

dea dell'essere in generale, sempre presente al loro spirito attraverso l'intima presenza di colui che racchiude tutti gli esseri.

Se i comuni filosofi si contentassero di presentare la loro fisica come una semplice logica che fornisse termini appropriati per parlare delle cose della natura, e lasciassero in pace coloro che, per farsi intendere, associano a tali termini idee distinte e particolari, non ci sarebbe nulla da dire sul loro procedimento. Ma pretendono spiegare la natura con le loro idee generali ed astratte, come se la natura fosse astratta, e vogliono assolutamente che la fisica del loro maestro Aristotele sia una vera fisica, che spiega il fondo delle cose, e non una semplice logica, anche se non contiene altro di sostenibile all'infuori di qualche definizione tanto vaga e di qualche termine così generico da poter valere in qualunque tipo di filosofia. Infine, sono a tal segno infatuati di tutte queste entità immaginarie e di queste idee vaghe e indeterminate che germogliano naturalmente nel loro spirito, da essere incapaci di soffermarsi a considerare le idee reali delle cose quanto basta per riconoscerne la fondatezza e l'evidenza. È questa la causa dell'estrema ignoranza in cui si trovano dei veri princìpi di fisica. Bisogna offrirne qualche prova.

II. *Dell'essenza della materia*

I filosofi sono abbastanza d'accordo sulla necessità di considerare come l'essenza di una cosa ciò che in questa cosa si riconosce di primario, ciò che ne è inseparabile e da cui dipendono tutte le proprietà che le convengono[47]. Dimodoché, per scoprire l'essenza della materia, bisogna guardare tutte le proprietà che le convengono o che sono racchiuse nell'idea che se ne ha: come durezza, mollezza, fluidità, movimento, riposo, figura, divisibilità, impenetrabilità, estensione, e cominciare col considerare quale di tutti questi attributi ne è inseparabile. Quindi, potendosi fluidità, durezza, mollezza, movimento e riposo separare dalla materia in quanto ci sono parecchi corpi privi di durezza, fluidità o mollezza, corpi che non

[47] Se si accetta questa definizione del termine *essenza*, tutto il resto è dimostrato in modo assoluto; se non la si accetta, sapere in che consiste l'essenza della materia non è più che una questione di parole, o, meglio, il problema è improponibile.

sono in movimento o, infine, che non sono in riposo, chiaramente ne consegue che tutti questi attributi non le sono essenziali.

Ma ne restano ancora quattro, che concepiamo come inseparabili dalla materia, cioè la figura, la divisibilità, l'impenetrabilità e l'estensione. Dimodoché, per vedere qual è l'attributo che si deve assumere come essenza, non si deve più pensare a separarli; si deve solo esaminare qual è il primo, che non ne presuppone altro. È facile rendersi conto che figura, divisibilità e impenetrabilità presuppongono l'estensione e che l'estensione non presuppone nulla; ma, data l'estensione, sono date anche divisibilità, impenetrabilità e figura. Si deve perciò concludere che l'estensione è l'essenza della materia, supposto che abbia solo gli attributi di cui abbiamo detto o altri simili; e non credo ci sia nessuno al mondo che possa dubitarne dopo averci seriamente riflettuto.

Ma la difficoltà è di sapere se la materia ha qualche altro attributo diverso dall'estensione e da quelli che ne dipendono, in modo che l'estensione stessa non le sia essenziale e che essa presupponga qualcosa che ne sia soggetto e principio.

Molti, dopo aver considerato con grande attenzione l'idea che avevano della materia in base a tutti gli attributi che ne conosciamo; dopo avere anche riflettuto agli effetti della natura, per quanto può permetterlo la forza e la capacità dello spirito, hanno raggiunto la ferma persuasione che l'estensione non presuppone nella materia nulla; e questo sia per la mancanza di un'idea distinta e particolare della pretesa cosa che precede l'estensione, sia perché non hanno visto alcun effetto che la provi.

Infatti, come per persuadersi che un orologio[48] non implica una qualche entità diversa dalla materia di cui si compone basta sapere in che modo la diversa disposizione delle ruote può dar luogo a tutti i suoi movimenti senza avere oltre a ciò nessuna idea distinta della possibile causa di tali movimenti – anche se di idee se ne hanno parecchie in sede logica; così, poiché questa gente non ha idea distinta di ciò che potrebbe esservi nella materia se venisse privata dell'estensione; poiché non vede alcun attributo che lo faccia conoscere; poiché, data l'estensione, sono dati tutti gli attributi che si concepiscono come appartenenti alla materia e

[48] [Il paragone con l'orologio è un luogo comune.]

la materia non è causa di alcun effetto che non si possa concepire come il prodotto dell'estensione nel suo vario configurarsi ed agitarsi; per queste ragioni questa gente si è persuasa che l'estensione era l'essenza della materia.

Ma, come gli uomini non possono dimostrare con certezza che nelle ruote di un orologio non vi sia una qualche intelligenza o una qualche nuova entità creata, così nessuno, senza una rivelazione particolare, può assicurare col rigore di una dimostrazione geometrica che in un sasso non vi sia se non una diversa configurazione dell'estensione. Infatti, in assoluto, può accadere che l'estensione sia unita a qualcosa che non concepiamo perché non ne abbiamo idea, anche se crederlo ed affermarlo può sembrare assai poco ragionevole, in quanto assicurare ciò che non si sa e non si concepisce è contro ragione.

Tuttavia, qualora si supponesse che nella materia ci fosse qualcosa oltre l'estensione, nondimeno, a rifletterci bene, ciò non toglierebbe che l'estensione ne fosse l'essenza, secondo la definizione che abbiamo dato di questo termine. Perché, infine, tutto ciò che esiste al mondo è assolutamente necessario che sia un essere o un modo di un essere; uno spirito riflessivo non può negarlo. Ora l'estensione non è un modo di un essere; dunque è un essere. Ma poiché la materia non è un composto di parecchi esseri, come l'uomo, che è un composto di corpo e di spirito, poiché la materia non è che un solo essere, è manifesto che la materia altro non è se non l'estensione.

Per provare ora che la materia non è un modo di un essere, ma veramente un essere, bisogna rilevare che non si può concepire il modo di un essere senza concepire in pari tempo l'essere di cui è il modo. Per esempio, non si può concepire rotondità senza concepire anche estensione, perché, essendo il modo di un essere nient'altro che l'essere in una certa maniera, essendo, per esempio, la rotondità della cera, la cera stessa in una certa maniera, è manifesto che non si può concepire il modo senza l'essere. Se dunque l'estensione fosse il modo di un essere, non si potrebbe concepire l'estensione senza quest'essere, di cui l'estensione sarebbe il modo. Tuttavia concepirla da sola è molto facile. Dunque non è il modo di nessun essere e quindi è un essere essa stessa. Così costituisce l'essenza della materia poiché la materia altro non è se non un essere e non un composto di più esseri, come abbiamo detto or ora.

Ma parecchi filosofi sono talmente abituati alle idee generali e alle entità logiche da impegnare il loro spirito in esse più che in quelle particolari, distinte e d'ordine fisico. Lo si vede a sufficienza dal fatto che i loro ragionamenti sulle cose naturali poggiano soltanto su nozioni di logica, d'atto e di potenza e di un numero infinito d'entità immaginarie, che non distinguono da quelle reali. Queste persone, pertanto, trovando una meravigliosa facilità a vedere a loro modo ciò che amano vedere, immaginano di vedere meglio degli altri e di vedere distintamente che l'estensione presuppone qualcosa e che è solo una proprietà della materia la quale può anche venirne privata.

Tuttavia, se si chiede loro di chiarire questa cosa, che pretendono di scorgere nella materia al di là dell'estensione, lo fanno in più modi da cui costantemente si vede che non ne hanno altra idea oltre quella dell'essere o della sostanza in generale. Risulta evidente quando si bada al fatto che questa idea non racchiude attributi particolari che si adattino alla materia. Infatti, se si priva la materia dell'estensione, la si priva di tutti gli attributi e di tutte le proprietà che si concepiscono distintamente come suoi propri, quand'anche vi si lasciasse questa cosa che essi immaginano esserne l'essenza: è manifesto che non se ne potrebbe ricavare né un cielo, né una terra, né alcuna delle cose che vediamo. Al contrario, togliendo ciò che immaginano sia l'essenza della materia, purché si lasci l'estensione, si lasciano tutti gli attributi e tutte le proprietà che si concepiscono distintamente come impliciti nell'idea della materia; è certo infatti che, con la sola estensione, si può fare un cielo, una terra e tutto il mondo che vediamo, nonché un'infinità di altri mondi ancora[49]. Quindi, questo qualcosa che si suppone al di là dell'estensione, non avendo attributi che si concepiscano distintamente come ad esso appartenenti e che siano chiaramente impliciti nell'idea che se ne ha, stando alla ragione, non è nulla di reale; e neppure può servire a nulla per spiegare gli effetti naturali. Quanto a ciò che si dice, che è il *soggetto* e il *principio* dell'estensione, è affermazione gratuita, fatta senza concepire distintamente quel che si afferma, ossia avendone soltanto un'idea generale e d'ordine logico, come di soggetto e di principio. Di-

[49] [Cfr. Descartes, *Princìpi*, II, 22.]

modoché si potrebbe anche immaginare un nuovo *soggetto* e un nuovo *principio* di questo soggetto dell'estensione, e così all'infinito; perché lo spirito si rappresenta a suo piacere idee generali di *soggetto* e di *principio*.

È vero, che molto probabilmente gli uomini non avrebbero reso tanto oscura la loro idea della materia, se non avessero avuto qualche ragione per farlo; e che parecchi sostengono opinioni contrarie a queste in base a princìpi teologici. Senza dubbio l'estensione non è l'essenza della materia; se ciò contrasta con la fede, accettiamo il verdetto. Per grazia di Dio siamo molto persuasi della debolezza e della limitazione dello spirito umano. Sappiamo che è troppo angusto per misurare una potenza infinita, che Dio può infinitamente di più di quanto noi non si possa concepire, che ci dà delle idee solo per conoscere le cose che accadono nell'ordine naturale tenendoci celato il resto. Siamo dunque sempre disposti a sottomettere lo spirito alla fede. Ma per smantellare le ragioni da noi esposte occorrono altre prove oltre quelle che abitualmente si adducono. Le vie per cui si spiegano i misteri della fede non appartengono infatti alla fede; ai misteri si crede anche senza capire che se ne possa mai dare una spiegazione.

Si crede, per esempio al mistero della Trinità, anche se lo spirito umano non può concepirlo ritenendo che due cose che non differiscono da una terza non differiscano tra loro – proposizione che sembra distruggerlo. Ma ci si crede perché si è persuasi che si deve usare il proprio spirito solo su soggetti proporzionati alla sua capacità e che non si deve fissare lo sguardo sui nostri misteri, per paura di esserne abbagliati, secondo l'avvertimento dello spirito santo: «Chi scruta la maestà divina sarà soverchiato dal suo splendore» [*Prov.*, XXV, 27].

Se tuttavia, a beneficio di taluni spiriti, si ritenesse opportuno spiegare come ciò che pensiamo della materia si accorda con quanto la fede ci insegna della transustanziazione, lo si farebbe forse in maniera abbastanza precisa e distinta, che certo non urterebbe in nulla contro i dettami della chiesa; ma crediamo di poterci dispensare da questa spiegazione, specialmente in quest'opera.

Va infatti rilevato che i padri della Chiesa, quasi sempre, hanno parlato di questo mistero come di un mistero incomprensibile; che non hanno fatto disquisizioni filosofiche per spiegarlo e che, di solito, si sono contentati di paragoni approssimativi, più adatti a far

conoscere il dogma che a offrirne una spiegazione tale da appagare lo spirito; quindi la tradizione è a favore di coloro che non filosofeggiano su questo mistero e che sottomettono il loro spirito alla fede senza impelagarsi inutilmente in tali difficilissime questioni.

Si avrebbe dunque torto a domandare ai filosofi di dare spiegazioni chiare e facili sul modo in cui il corpo di Gesù Cristo è presente nell'eucarestia; significherebbe chieder loro di affermare delle novità in sede teologica. E, se i filosofi rispondessero imprudentemente alla domanda, non potrebbero – pare – evitare la condanna o della loro filosofia o della loro teologia; perché, se le loro spiegazioni fossero oscure, a buon diritto, si disprezzerebbero i princìpi della loro filosofia e, se la loro risposta fosse chiara o facile, si nutrirebbero forse dei timori sulla novità della loro teologia, anche se conforme ai dogmi della transustanziazione.

Poiché dunque la novità in materia di teologia porta il segno dell'errore, e si ha il diritto di tenere a vile delle opinioni solo in quanto nuove e prive di fondamento nella tradizione, non si deve, senza ragioni pressanti, cercar di offrire spiegazioni facili e comprensibili delle cose che i padri della Chiesa e i concili non hanno spiegato completamente; basta accettare il dogma della transustanziazione senza pretendere di spiegarlo. Diversamente vorrebbe dire gettare il seme di nuove dispute e di nuovi conflitti, e già ce ne sono fin troppi; inoltre i nemici della verità non mancherebbero di farne un uso maligno per soverchiare gli avversari.

Le dispute in fatto di spiegazioni teologiche sembrano tra le più inutili e pericolose; tanto più temibili in quanto anche le persone religiose spesso immaginano di aver diritto d'infrangere i dettami della carità con chi non divide i loro modi di vedere. Le esperienze in proposito sono fin troppe e la causa ne è abbastanza palese. Quindi il partito migliore ed il più sicuro è di non affrettarsi a parlare di cose che non risultano in modo evidente e che gli altri non sono disposti ad ammettere.

Ma nemmeno devono spiegazioni oscure ed incerte dei misteri della fede, alle quali non siamo obbligati a credere, servirci di norma e di principio per ragionare in sede filosofica, dove solo l'evidenza ci deve persuadere. Non si devono barattare le idee chiare e distinte di estensione, forma, movimento locale, con le idee generali e confuse di principio, o di soggetto, estensione, forma, quiddità, qualità reali, e di tutti quei movimenti di generazione,

corruzione, alterazione e simili che differiscono dal movimento locale. Le idee reali produrranno una scienza reale, ma le idee generali e d'ordine logico non daranno mai luogo ad altro che a una scienza vaga, superficiale e sterile. Bisogna dunque considerare con sufficiente attenzione queste idee distinte e particolari delle cose per riconoscere le proprietà che racchiudono; e studiare così la natura invece di perdersi dietro chimere che esistono solo nella ragione di qualche filosofo.

Del resto questa verità, che l'anima è spirituale e immortale, è essenziale alla religione e alla morale, e l'ultimo concilio lateranense[50] comanda ai filosofi d'insegnarla e di rifiutare i ragionamenti che la combattono. Ora, supponendo che l'essenza della materia non sia l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità, ma qualche altra cosa che resta sconosciuta, come si confuterà l'errore di un libertino che sostiene, e che addirittura dimostra con ragioni percettibili e manifeste che a pensare, ragionare, volere e tutto il resto è la materia di cui il cervello si compone? Si può provare che una cosa sconosciuta non ha questa o quella proprietà e convincere d'errore chi sa che, una volta leso il cervello, non si pensa più o si pensa male? Ma c'è di più: avendo i padri della Chiesa e sant'Agostino fra gli altri, costantemente riconosciuto che l'estensione era l'essenza della materia[51] e che nessuno concepirà mai distintamente che un corpo organizzato come quello di Gesù Cristo possa essere ridotto, non dico a un punto fisico (si concepisce infatti chiaramente che Dio possa ridurre all'estensione di un granellino di sabbia mille milioni di corpi organizzati, poiché quest'estensione è divisibile all'infinito), bensì a un punto matematico, si crede – dico – di favorire il dogma della transustanziazione e di riportare gli eretici alla fede quando si sostiene che il corpo di Gesù Cristo nell'eucaristia è privo di qualunque estensione? Non si deve credere, al contrario, di distruggerlo, a meno di esser certi che sant'Agostino si è sbagliato quando ha detto: «Togliete ai corpi l'estensione e li annienterete»?[52] Crediamo dunque ai dogmi sanciti dalla Chie-

[50] Sessione 8.

[51] [Vedi Aug., *Ep.*, 137, II, in P.L. 33, 517-519; e *Trin.*, X, VII, 9, in P.L. 42, 978.]

[52] [Vedi Aug., *Ep.*, 187, VI, in P.L., 33, 838: *spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt*.]

sa, perché essa è infallibile, ma sospendiamo il nostro giudizio riguardo alle spiegazioni che se ne danno[53].

CAPITOLO NONO

I. Ultima causa generale dei nostri errori – II. Le idee delle cose non sempre si presentano allo spirito appena lo si desidera – III. Ogni spirito finito è soggetto all'errore; per quale ragione – IV. Non si deve giudicare che vi siano solo corpi o spiriti, né che Dio sia spirito nel senso in cui noi concepiamo gli spiriti

I. *Ultima causa generale dei nostri errori*

Fin qui abbiamo parlato degli errori di cui si può indicare qualche causa occasionale nella natura dell'intelletto puro o dello spirito considerato in se stesso, nonché nella natura delle idee, ossia nella maniera in cui lo spirito coglie gli oggetti esteriori. Ora resta solo da spiegare una causa che si può chiamare universale e generale di tutti i nostri errori perché qualunque errore si concepisca in qualche modo ne dipende. Questa causa consiste nel fatto che, non avendo il niente un'idea che lo rappresenti, lo spirito è portato a credere non esistenti le cose di cui non ha idea.

È manifesto che la fonte generale dei nostri errori, come già abbiamo detto più volte, sta nel fatto che i nostri giudizi sono più estesi delle nostre percezioni. Infatti, quando consideriamo qualche oggetto, di solito lo esaminiamo solo da un lato, e non ci contentiamo di giudicare del lato che abbiamo considerato, ma giudichiamo dell'oggetto intero. Quindi spesso accade che c'inganniamo perché, pur essendo la cosa vera dal lato che abbiamo esaminato, si trova abitualmente ad esser falsa dall'altro lato; e ciò che crediamo vero è solo verosimile. Ora, è chiaro che non giudicheremmo assolutamente delle cose come facciamo se non pensassimo di averne considerato tutti i lati, o se non li supponessimo simili

[53] Vedi la mia *Défense contre les accusations de M. Louis de la Ville* [*Défense de l'Auteur de la Recherche de la Vérité contre l'accusation de M. De La Ville*, *O.C.*, XVII-1, pp. 509-531]. È stampata alla fine del *Traité de la Nature et de la Grâce.*

Vedi anche *Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, XIII, dal n° 10 alla fine.

a quello che abbiamo esaminato. Quindi la causa generale dei nostri errori è che, non avendo idea degli altri lati del nostro oggetto, o della loro differenza da quello che è presente al nostro spirito, crediamo che questi altri lati non esistano; o, per lo meno, supponiamo che non siano caratterizzati da differenze particolari.

Questo modo d'agire ci sembra abbastanza ragionevole. Infatti, dato che il nulla non dà luogo a nessun'idea nello spirito, si ha qualche motivo di credere che somiglino al nulla le idee che, quando sono sottoposte ad esame, non danno luogo a nessuna idea nello spirito. Ci conferma in questa opinione il fatto di esser persuasi, per una sorta d'istinto, che le idee delle cose sono dovute alla nostra natura e che sono sottoposte allo spirito in modo tale da doverglisi presentare appena lo desidera.

II. *Le idee delle cose non si presentano allo spirito appena lo desidera*

Tuttavia, se riflettessimo un poco al presente stato della nostra natura, non saremmo tanto portati a credere di avere tutte le idee delle cose appena lo vogliamo. L'uomo, dopo il peccato, non è per così dire che carne e sangue. La minima impressione dei suoi sensi e delle sue passioni interrompe la più forte attenzione del suo spirito e il corso degli spiriti e del sangue lo trascina con sé e lo spinge continuamente verso gli oggetti sensibili. Spesso risulta vano il suo tentativo di opporsi a questo torrente che lo travolge ed è raro che osi resistergli: troppo facile seguirlo, troppo faticoso contrastarlo. Lo spirito, pertanto, si scoraggia e si abbatte appena ha fatto qualche sforzo per applicarsi a qualche verità e soffermarcisi, e, nella condizione in cui siamo, è assolutamente falso che le idee delle cose siano presenti al nostro spirito tutte le volte che vogliamo considerarle. Quindi non dobbiamo giudicare che le cose non esistono dal solo fatto che non ne abbiamo idea alcuna.

III. *Ogni spirito finito è soggetto all'errore*

Ma qualora supponessimo l'uomo padrone assoluto del suo spirito e delle sue idee, per sua natura, sarebbe ancora necessariamente soggetto all'errore. Lo spirito dell'uomo, infatti, è limitato,

e ogni spirito limitato è per sua natura soggetto all'errore. Questo perché le più piccole cose hanno fra loro un'infinità di rapporti e, per capirle, occorre uno spirito infinito. Quindi, non potendo uno spirito finito, per quanti sforzi faccia, né abbracciare né comprendere tutti questi rapporti, l'uomo è portato a credere che quelli che non scorge non esistano, specialmente quando non bada alla debolezza e alla limitazione del proprio spirito, il che gli è molto abituale. Quindi la limitazione dello spirito per se stessa porta con sé la possibilità di cadere in errore.

Tuttavia, se gli uomini, anche nello stato in cui si trovano di debolezza e di corruzione, facessero sempre buon uso della loro libertà, non s'ingannerebbero mai. Per questo ogni uomo che cade in errore è giustamente biasimato e merita anche di essere punito; infatti per non ingannarsi basta giudicare solo di ciò che si vede e pronunciare giudizi compiuti solo su cose che si è sicuri di avere esaminato in tutte le loro parti; il che gli uomini possono fare. Ma preferiscono esser soggetti all'errore piuttosto che alla regola della verità: vogliono decidere senza fatica e senza riflessione. Non bisogna quindi stupirsi se cadono in un numero infinito d'errori e se pronunciano spesso giudizi piuttosto incerti.

IV. *Non si deve concepire che non vi sia altro di creato oltre ai corpi o agli spiriti, né che Dio sia spirito nel senso in cui concepiamo gli spiriti*

Gli uomini, per esempio, non hanno altre idee di sostanza oltre quella dello spirito e del corpo, ossia di una sostanza pensante e di una sostanza estesa. Di qui pretendono di aver diritto di concludere che tutto ciò che esiste è corpo o spirito. Non che io pretenda affermare l'esistenza di una qualche sostanza che non sia né corpo né spirito; non si deve infatti affermare l'esistenza di una cosa quando non la si conosce; sembra infatti che Dio, che non ci nasconde le sue opere, ce ne avrebbe dato un'idea. Tuttavia ritengo non si debba precisare nulla circa il numero dei generi di esseri creati da Dio in base alle idee che se ne hanno, poiché, in assoluto, Dio può avere delle ragioni a noi ignote di tenerceli segreti; non foss'altro, potrebbe darsi, perché non avendo questi esseri nessun rapporto con noi, conoscerli ci sarebbe piuttosto inu-

tile; come non ci ha dato occhi abbastanza acuti da contare i denti di un animaletto pressoché invisibile, in quanto, per la conservazione del nostro corpo, sarebbe alquanto inutile che avessimo una vista così penetrante.

Ma anche se non si pensa di dover giudicare con precipitazione che tutti gli esseri siano spiriti o corpi, si ritiene tuttavia del tutto contrario a ragione che dei filosofi, per spiegare gli effetti naturali, si servano di idee diverse da quelle che dipendono dal pensiero e dall'estensione, perché in effetti sono le sole nostre idee distinte e particolari.

Nulla è altrettanto irragionevole quanto l'immaginare un'infinità di esseri sulla base di semplici idee d'ordine logico; attribuire a questi un'infinità di proprietà; voler spiegare così cose che non si intendono con cose che non solo non si concepiscono, ma che nemmeno è possibile concepire. Sarebbe comportarsi come dei ciechi che, volendo parlare fra loro dei colori e farci sopra delle teorie si servissero per questo delle definizioni offerte loro dai filosofi, traendone svariate conclusioni. Infatti, come questi ciechi non potrebbero fare che ragionamenti ameni e ridicoli sui colori per mancanza di idee distinte e per il fatto di volerne ragionare in base a idee generali e d'ordine logico, così i filosofi non possono fare fondati ragionamenti sugli effetti della natura quando, a questo fine, non si servono che di idee generali e d'ordine logico, di atto, di potenza, di essere, di causa, di principio, di forma, di qualità e simili. È assolutamente necessario che si appoggino soltanto sulle idee distinte e particolari del pensiero e dell'estensione e su quelle che esse racchiudono oppure che se ne possono dedurre. Perché non bisogna aspettarsi di conoscere la natura senza conoscere le idee distinte che se ne hanno ed è meglio non riflettere che riflettere su chimere.

Non si deve tuttavia affermare che ci sono solo degli spiriti e dei corpi, esseri che pensano ed esseri estesi, perché ci si può sbagliare. Infatti, anche se bastano per spiegare la natura e se, di conseguenza, si può concludere senza timore di sbagliare, che le cose naturali di cui abbiamo qualche nozione dipendono dall'estensione e dal pensiero; in assoluto, tuttavia, può darsi che ce ne siano altre di cui non abbiamo la minima idea e di cui non vediamo nessun effetto.

Gli uomini formulano dunque un giudizio precipitato quando pongono come un principio al disopra di ogni dubbio che ogni

sostanza è corpo o spirito. Ma ne traggono anche una conclusione precipitata quando, in base alla sola luce della ragione, concludono che Dio è uno spirito. È vero che, essendo creati a sua immagine e somiglianza e trovando in più luoghi della Sacra scrittura l'insegnamento che Dio è uno spirito, noi ci dobbiamo credere e chiamarlo con questo nome, ma la ragione da sola non può insegnarcelo. Essa ci dice solo che Dio è un essere infinitamente perfetto e che deve essere piuttosto spirito che corpo, poiché la nostra anima è più perfetta del nostro corpo; ma essa non ci assicura anche che non ci siano esseri più perfetti dei nostri spiriti e più elevati rispetto ai nostri spiriti di quanto i nostri spiriti non lo siano rispetto ai nostri corpi.

Ora, supposto che ci siano simili esseri, come pare anche sostenibile al di là di ogni dubbio in quanto Dio ha potuto crearne, è chiaro che somiglieranno a Dio più di noi. Quindi la medesima ragione ci insegna che Dio avrebbe piuttosto le loro perfezioni che le nostre le quali, nei loro confronti, sarebbero solo imperfezioni. Non bisogna dunque immaginare con precipitazione che la parola spirito di cui ci serviamo per esprimere ciò che è Dio e ciò che siamo noi sia un termine univoco e che indichi le stesse cose o cose molto simili. Dio è spirito, pensa, vuole. Ma non umanizziamolo: non pensa e non vuole come noi. Dio è più in alto rispetto agli spiriti creati di quanto questi non siano al disopra dei corpi e si deve chiamar Dio uno spirito, non tanto per dimostrare positivamente ciò che è quanto per significare che non è materiale. È un essere infinitamente perfetto; non possiamo dubitarne; ma, come, quando anche lo supponessimo corporeo, non si deve immaginare coi sostenitori dell'antropomorfismo[54] che debba avere figura umana, in quanto questa sembra la più perfetta, neanche si deve pensare che lo spirito di Dio abbia dei pensieri umani, e che sia simile al nostro, in quanto non conosciamo nulla di più perfetto del nostro spirito. Bisogna piuttosto credere che, come racchiude in sé le perfezioni della materia senza essere materiale, poiché è certo che la materia è in rapporto con qualche perfezione che è in Dio, così egli comprende le perfezioni degli spiriti creati

[54] [Seguaci dell'eresia di Audio (IV secolo) che rifacendosi a esempi biblici attribuivano a Dio forma e atteggiamenti umani.]

senza essere spirito al modo in cui concepiamo gli spiriti; il suo vero nome è COLUI CHE È; ossia l'essere senza restrizione, ogni essere, l'essere infinito e universale.

CAPITOLO DECIMO

Esempi di alcuni errori di fisica in cui si cade perché si suppone che esseri diversi per natura, qualità, estensione, durata, proporzione, siano simili sotto tutti questi rispetti

Abbiamo visto nel capitolo precedente che gli uomini formulano un giudizio precipitato quando riconducono tutti gli esseri a due specie: spiriti o corpi. Nei prossimi capitoli dimostreremo che, non solo formulano dei giudizi precipitati, ma a volte anche erratissimi, fonte d'infiniti errori, quando ritengono che gli esseri non differiscano né nei loro rapporti né nei loro modi, in quanto non hanno idea di queste differenze.

È manifesto che lo spirito dell'uomo cerca solo i rapporti in cui sono le cose; in primo luogo quelli che gli oggetti che considera possono avere con lui, poi quelli che hanno tra loro. Infatti lo spirito dell'uomo cerca solo il suo bene e la verità. Per scoprire il proprio bene considera con cura, valendosi della ragione, del gusto o del senso se gli oggetti hanno con lui un rapporto di affinità. Per scoprire la verità considera se gli oggetti hanno rapporti di uguaglianza o di somiglianza gli uni con gli altri, o quale grandezza esprime esattamente la loro disuguaglianza. Infatti come il bene è il bene dello spirito solo in quanto gli si adatta, così la verità è la verità solo per il rapporto di uguaglianza o di somiglianza che si trova tra due o più cose; per esempio, tra un braccio e la tela, perché la tela ha per misura un braccio in quanto tra il braccio e la tela sussiste uguaglianza; oppure tra due o più idee, per esempio tra le due idee di tre e tre, e l'idea di sei, perché è vero che tre più tre fa sei in quanto sussiste uguaglianza tra le due idee di tre e tre e quella di sei; oppure, infine tra le idee e le cose quando le idee rappresentano quello che le cose sono; infatti quando dico che c'è un sole, la mia proposizione è vera, in quanto le idee che ho d'esistenza e di sole rappresentano il sole come esistente e il sole esiste veramente. Tutta l'attenzione e tutta l'azione dello spirito riguar-

do agli oggetti è dunque rivolta solo a scoprirne i rapporti poiché ci si concentra sulle cose solo per riconoscerne la verità o la bontà.

Ma, come già abbiamo detto nel capitolo precedente, l'attenzione affatica parecchio lo spirito. Questo non tarda a stancarsi di resistere alla spinta dei sensi che lo distoglie dal suo oggetto e lo trascina verso altri, resi gradevoli dall'amore che ha per il suo corpo. Estremamente limitato, non è capace di distinguere le differenze che passano tra i soggetti in esame, perché queste sono infinite o quasi infinite. Lo spirito suppone pertanto delle somiglianze immaginarie, dove non rileva delle differenze positive e reali; questo perché le idee di somiglianza gli risultano più presenti, più familiari, più semplici delle altre. È chiaro, infatti, che la somiglianza implica un unico rapporto e che occorre una sola idea per giudicare simili mille cose; mentre, per giudicare senza timore d'ingannarsi, che mille oggetti sono diversi tra loro, è assolutamente necessario aver presenti allo spirito mille idee differenti.

Gli uomini immaginano dunque che le cose di natura diversa siano della stessa natura e che tutte le cose di una medesima specie non differiscano quasi le une dalle altre. Giudicano uguali le cose disuguali; costanti le variabili; molto ordinate e proporzionate quelle prive di ordine e di proporzione. In una parola, spesso ritengono che cose diverse per natura, qualità, estensione, durata, proporzione, siano simili sotto tutti questi rispetti. Ma questo, essendo causa d'infiniti errori, richiede una spiegazione più diffusa, fondata su qualche esempio.

Lo spirito e il corpo, la sostanza pensante e quella estesa, sono due generi di esseri affatto diversi e del tutto opposti; ciò che si adatta all'uno non può adattarsi all'altro. Tuttavia gli uomini, per la maggior parte, badando poco alle proprietà del pensiero e trovandosi ad esser continuamente sotto l'impressione dei corpi, hanno guardato anima e corpo come una sola e medesima cosa; hanno immaginato una somiglianza tra due cose tanto diverse. Hanno voluto che l'anima fosse materiale, cioè estesa in tutto il corpo e con la sua stessa figura. Hanno attribuito allo spirito ciò che può convenire solo al corpo.

Inoltre gli uomini, poiché sentono piacere, dolore, odori, sapori, ecc., e hanno più presente il loro corpo che la loro stessa anima, ossia immaginano facilmente il loro corpo mentre non possono immaginare la loro anima, al corpo hanno attribuito le facoltà

di sentire, immaginare, e talvolta persino quella di concepire, che possono appartenere solo all'anima. Ma gli esempi che seguono risulteranno più chiari.

È certo che tutti i corpi naturali, anche quelli che si chiamano di una medesima specie, differiscono gli uni dagli altri, che l'oro non è del tutto simile all'oro e che una goccia d'acqua è diversa da un'altra goccia d'acqua. Con tutti i corpi della medesima specie succede come coi visi. Tutti i visi hanno due occhi, un naso, una bocca, ecc., e tutti sono visi, e visi di uomini; tuttavia si può affermare che mai ve ne furono due perfettamente uguali. Del pari un pezzo d'oro ha parti molto simili a un altro pezzo d'oro, e una goccia d'acqua ha certo parecchia somiglianza con un'altra goccia d'acqua; tuttavia si può assicurare che non si possono presentarne due gocce, fossero pure attinte allo stesso fiume, che si somiglino completamente. Nondimeno i filosofi suppongono alla leggera somiglianze essenziali fra i corpi della medesima specie, ossia somiglianze che consistono nell'indivisibilità, poiché, secondo la loro opinione errata, l'essenza delle cose consiste in un elemento indivisibile.

La ragione per cui cadono in un errore così grossolano è che non vogliono considerare con un po' di cura le cose su cui, nondimeno, compongono grossi volumi. Infatti, come non si ammette una perfetta somiglianza tra i visi, perché si ha cura di guardarli da vicino e perché l'abitudine presa a distinguerli ne fa notare le minime differenze; così, se i filosofi ponessero qualche attenzione a considerare la natura, riconoscerebbero abbastanza cause di diversità anche nelle cose che ci cagionano le stesse sensazioni e che perciò chiamiamo della medesima specie, e non vi supporrebbero alla leggera somiglianze essenziali. Dei ciechi avrebbero torto se supponessero una somiglianza essenziale fra i visi che consistesse nell'essere indivisibili in quanto non ne colgono chiaramente le differenze. I filosofi non devono dunque supporre siffatte somiglianze fra i corpi della medesima specie perché non vi notano differenze.

La nostra inclinazione a supporre una somiglianza fra le cose ci porta anche a credere che ci sia un numero determinato di differenze e di forme e che queste forme non siano capaci di più e di meno. Pensiamo che tutti i corpi differiscano gli uni dagli altri come per gradi; che anche questi gradi serbino certe proporzioni fra di loro; in una parola giudichiamo delle cose materiali come dei numeri.

Evidentemente questo deriva dal fatto che lo spirito si perde nei rapporti delle cose incommensurabili come sono le differenze infinite che si riscontrano nei corpi naturali e gli giova immaginare qualche somiglianza o qualche proporzione tra di loro perché allora si rappresenta parecchie cose con la massima facilità. Infatti, come ho detto in precedenza, per giudicare che più cose si somigliano basta un'idea, mentre ne occorrono parecchie per giudicare che differiscono tra loro. Come, per esempio, quando si sa il numero degli angeli, e che per ogni angelo ci sono dieci arcangeli, e per ogni arcangelo dieci troni, e via di seguito, mantenendo la medesima proporzione di uno a dieci fino all'ultimo ordine delle intelligenze; lo spirito può conoscere quando vuole il numero di tutti questi spiriti beati e anche, ponendovi una grande attenzione, giudicarne press'a poco con un solo colpo d'occhio, il che gli piace infinitamente. Ed è il motivo che può aver condotto taluni a giudicare così del numero degli spiriti celesti; come a certi filosofi è accaduto di porre una proporzione decupla di pesantezza e di leggerezza fra gli elementi, supponendo il fuoco dieci volte più leggero dell'aria, e così via.

Quando lo spirito si trova obbligato ad ammettere differenze tra i corpi dalle diverse sensazioni che ne riceve e anche da altre ragioni particolari, ne ammette sempre quante meno può. Per questa ragione gli è facile persuadersi che l'essenza delle cose consiste nell'indivisibilità e che esse sono simili ai numeri, come abbiamo detto or ora; perché allora, per rappresentarsi i corpi che chiama della stessa specie, ha bisogno soltanto di un'idea. Se, per esempio, si mette un bicchier d'acqua in una botte di vino, secondo i filosofi l'essenza del vino resta sempre la stessa, mentre l'acqua si converte in vino. Come fra tre e quattro non può esserci numero poiché la vera unità è indivisibile, così, di necessità, l'acqua deve convertirsi nella natura e nell'essenza del vino o il vino deve perdere la sua natura. Come tutti i numeri quattro sono perfettamente simili, così l'essenza dell'acqua è perfettamente simile in tutte le acque. Come il numero tre differisce essenzialmente dal numero due e non può avere le sue medesime proprietà, così due corpi di specie diversa differiscono essenzialmente e in una maniera tale da non aver mai le medesime proprietà provenienti dall'essenza e simili. Tuttavia, se gli uomini considerassero le vere idee delle cose con un po' d'attenzione, non tarde-

rebbero a scoprire che, essendo tutti i corpi estesi, la loro natura o la loro essenza non ha nulla di simile ai numeri e non può consistere nell'indivisibilità.

Gli uomini non si limitano a supporre identità, somiglianza o proporzione nella natura, nel numero e nelle differenze essenziali delle sostanze, ne suppongono in tutto ciò che scorgono. Quasi tutti gli uomini giudicano che tutte le stelle fisse siano attaccate al cielo come a una volta, tutte alla stessa distanza dalla terra. Per un pezzo gli astronomi hanno preteso che i pianeti descrivessero nella loro rotazione dei circoli perfetti; e per spiegare i fenomeni che contrastano col loro pregiudizio ne hanno inventato un grandissimo numero: concentrici, eccentrici, epicicli, deferenti, equanti.

È vero che negli ultimi secoli i migliori hanno corretto l'errore degli antichi e ritengono che i pianeti, coi loro movimenti, descrivano certe ellissi. Ma, se pretendono che queste ellissi siano regolari, come si è portati a credere, perché lo spirito suppone la regolarità o non scorge l'irregolarità, cadono in un errore tanto più difficile da correggere in quanto le osservazioni che si possono fare sul corso dei pianeti non possono essere abbastanza esatte e fondate da mostrare l'irregolarità dei loro movimenti. Solo la fisica può correggere quest'errore, perché molto meno evidente di quello che si riscontra nel sistema dei circoli perfetti.

Ma è accaduto un fatto molto particolare a proposito della distanza e del moto dei pianeti. Infatti taluni astronomi, non avendo potuto scoprirvi proporzioni aritmetiche o geometriche, perché questo, evidentemente, contrastava col frutto delle osservazioni, hanno immaginato che essi mantenessero una sorta di proporzione che si chiama armonica nelle loro distanze e nei loro movimenti. Per questo un astronomo del nostro tempo[55], nel suo *Almagestum novum* comincia così la sezione che ha per titolo *De systemate mandi armonico*: «Non c'è astronomo che, considerando attentamente l'ordine che si trova nei cieli, non riconosca una sorta d'armonia nel moto e negl'intervalli dei pianeti». Non che l'autore sia di questo parere; infatti le osservazioni che si sono condotte gli hanno fatto conoscere a sufficienza la stravaganza di quest'armonia immaginaria che, tuttavia, è stata oggetto d'ammira-

[55] P. Riccioli, vol. 2 [Giovanni Battista Riccioli, *Almagestum novum*, 1651].

zione da parte di parecchi autori antichi e moderni, di cui il padre Riccioli riferisce e confuta le opinioni. Si giunge ad attribuire a Pitagora e ai suoi seguaci la convinzione che i cieli facessero, coi loro movimenti armonici, un meraviglioso concerto: gli uomini non lo sentono perché ci sono abituati; come, diceva Pitagora, chi abita vicino alle cascate del Nilo non ne avverte il rumore. Ma non riporto questa particolare opinione della proporzione armonica delle distanze e dei movimenti dei pianeti se non per mostrare che lo spirito si compiace delle proporzioni e che spesso le immagina dove non sono.

Lo spirito suppone anche l'uniformità nella durata delle cose e immagina che non siano soggette al mutamento e alla instabilità, a meno di essere costretto dalla testimonianza dei sensi a giudicare diversamente.

Tutte le cose materiali, in quanto estese, sono suscettibili di divisione, e quindi di corruzione; se appena si riflette sulla natura dei corpi si riconosce come manifesto che sono corruttibili. Tuttavia c'è stato un gran numero di filosofi convinti che i cieli, anche se materiali, fossero incorruttibili.

I cieli sono troppo lontani da noi per potervi scoprire i mutamenti che vi si verificano ed è raro che ve ne avvengano di abbastanza rilevanti da poter essere scorti di quaggiù. A un'infinità di persone è bastato questo per credere che fossero in effetti incorruttibili. Le ha confermate ulteriormente nella loro opinione il fatto di attribuire all'opposizione fra qualità la corruzione che si verifica nei corpi sublunari. Infatti, non essendo mai state nei cieli per vedere cosa vi accade, non hanno sperimentato che vi si riscontrasse quest'opposizione tra qualità, e ciò le ha portate a credere che effettivamente non vi si riscontrasse. Così hanno concluso che i cieli erano immuni da corruzione per questa ragione: secondo loro ciò che corrompe tutti i corpi di quaggiù lassù non c'è.

È chiaro che si tratta di un ragionamento del tutto infondato; non si vede infatti perché non si possa trovare alcun'altra causa di corruzione all'infuori di questa opposizione di qualità da loro immaginata; né su quale base possono assicurare che nei cieli non c'è né caldo, né freddo, né secco, né umido; che il Sole non è caldo e che Saturno non è freddo.

Qualche apparenza di ragione c'è nel dire che le pietre molto dure, il vetro e altri corpi di questa natura non si corrompono, poi-

ché si vede che perdurano a lungo nel medesimo stato e siamo abbastanza vicini per vedere i mutamenti che vi si verificherebbero. Ma, lontani come siamo dai cieli, è del tutto contro ragione concludere che non si corrompono perché non ci danno la sensazione di qualità opposte e perché non vediamo che si corrompano.

Tuttavia non ci si limita a dire che non si corrompono, si dice, in assoluto, che sono inalterabili e incorruttibili e poco ci manca che qualche peripatetico non dica che i corpi celesti sono altrettante divinità, come ha creduto il loro maestro Aristotele[56].

La bellezza dell'universo non consiste nell'incorruttibilità delle sue parti, ma nella varietà che ci si trova e la grande opera del mondo non sarebbe così mirabile senza questo avvicendamento delle cose che vi si nota. Una materia infinitamente estesa, senza movimento, e quindi senza forma e senza corruzione, farebbe sì conoscere l'infinita potenza del suo autore, ma non darebbe nessuna idea della sua saggezza. Perciò tutte le cose corporee sono corruttibili e non c'è corpo dove non si verifichi qualche mutamento che, col tempo, non lo alteri e non lo corrompa. Forse persino le pietre ed il vetro servono a nutrire qualche insetto[57]. Questi corpi, benché molto duri e secchi, lo stesso, col tempo, si corrompono. L'aria e il sole a cui sono esposti mutano alcune delle loro parti e ci sono dei vermi che se ne nutrono, stando a quanto se ne afferma in base all'esperienza.

Molto duri e secchi differiscono dagli altri solo in quanto si compongono di parti molto grosse e solide, e quindi meno suscettibili di essere agitate e separate le une dalle altre per via del movimento di quelle che vengono ad urtare contro di esse; perciò sono considerati incorruttibili. Tuttavia non sono per loro natura tali, come il tempo, l'esperienza e la ragione fanno conoscere a sufficienza.

Quanto ai cieli, sono composti della materia più fluida e più sottile, e principalmente il Sole; ben lungi dall'essere senza calore e incorruttibile, come dicono i seguaci di Aristotele, al contrario è di tutti i corpi il più caldo ed il più soggetto a mutamento. Addirittura è lui a scaldare, agitare e mutare tutte le cose, perché è

[56] [Aristotele, *Met.*, XII, 8, 1074b.]

[57] *Journal des Savants* del 9 agosto 1666 [*Lettre de M. De La Voye à M. Auzout*, 28 giugno 1666].

lui che con la sua azione, che altro non è se non il calore o il movimento delle sue parti, produce tutto ciò che vediamo di nuovo nel mutamento delle stagioni. La ragione dimostra queste cose, ma, se alla ragione si può resistere, non si può resistere all'esperienza. Infatti, poiché si sono scoperte nel Sole, mediante i telescopi o grandi cannocchiali, delle macchie grandi come tutta la Terra, che ci si sono formate e si sono dileguate in breve tempo, non si può più negare che non sia molto più soggetto a mutamento della Terra da noi abitata.

Tutti i corpi sono dunque in un movimento e in un mutamento continuo; principalmente i più fluidi, come il fuoco, l'aria e l'acqua; in secondo luogo le parti dei corpi viventi, come la carne e anche le ossa, e infine i corpi più duri. E lo spirito non deve supporre una sorta d'immutabilità nelle cose per questa ragione, che non vi vede né corruzione né mutamento. Perché non prova che una cosa sia sempre simile a se stessa il fatto che non vi si scorga differenza, né prova che delle cose non esistano il fatto che non se ne abbia idea o conoscenza.

CAPITOLO UNDICESIMO

Esempi di errori d'ordine morale che dipendono dallo stesso principio

Inoltre la facilità con cui lo spirito immagina e suppone somiglianze ovunque non riconosca differenze manifeste[58] fa cadere la maggior parte degli uomini in errori molto pericolosi in fatto di morale. Eccone qui alcuni esempi.

Un francese s'imbatte in un inglese o in un italiano. Lo straniero ha i suoi umori particolari; è d'animo delicato, oppure superbo e difficile. Ciò porterà subito il francese a giudicare che tutti gli inglesi o tutti gli italiani hanno le medesime caratteristiche di quello che ha frequentato. Li loderà o li biasimerà tutti in blocco e, se si trova a incontrarne qualcuno, partirà subito dal precon-

[58] [Per la tendenza a immaginare somiglianze dove non ci sono differenze che saltano agli occhi cfr. Bacone, *Novum Organum*, I, 45, e Descartes, *Regulae*, AT, X, 359.]

cetto che sia simile a quello che ha di già visto e si abbandonerà a un segreto moto di simpatia o di avversione. In una parola, giudicherà tutti gli individui di questa nazione in base a questa bella prova: che ne ha visto uno o svariati che presentavano certe qualità, in quanto, non avendo motivi per stabilire se gli altri sono diversi, li suppone tutti *simili*.

Un religioso appartenente a un qualche ordine si macchia di una colpa; ciò basta perché la maggior parte di quelli che ne sono a conoscenza condanni indiscriminatamente tutti i singoli religiosi dell'ordine. Portano tutti il medesimo abito e rientrano sotto la stessa denominazione: si somigliano in questo; ce n'è abbastanza perché la comune degli uomini immagini che si somiglino in tutto. Si suppone che siano simili perché, non penetrando in fondo al loro cuore, non si può positivamente stabilire se sono diversi.

I calunniatori che studiano i mezzi per gettare un'ombra sulla reputazione dei loro nemici si servono abitualmente di questo espediente e l'esperienza c'insegna che quasi sempre ha successo. In effetti si adegua molto bene alla portata della generalità degli uomini e non è difficile trovare in comunità numerose, per sante che siano, delle persone intemperanti o di animo non buono: infatti nella compagnia degli Apostoli, che aveva a capo lo stesso Gesù Cristo c'è stato un ladrone, un traditore, un ipocrita: in una parola: Giuda.

Gli ebrei, senza dubbio, avrebbero avuto torto marcio se avessero fatto giudizi sfavorevoli sulla più santa compagnia che sia mai esistita a causa della smodata avidità di Giuda, e se, in cuor loro, avessero condannato tutti quanti perché sopportavano di avere tra loro questo malvagio che lo stesso Gesù Cristo non puniva pur conoscendone i delitti.

È dunque evidentemente contro ragione e contro carità pretendere che una comunità si sia macchiata di una colpa perché qualcuno dei singoli c'è caduto; questo persino se i capi tenessero nascosta la cosa o ne prendessero essi stessi le difese. È vero che, se tutti i componenti vogliono sostenere l'errore o la colpa del loro confratello, si deve giudicare colpevole l'intera comunità; ma si può affermare che ciò non accade quasi mai perché sembra moralmente impossibile che tutti i singoli religiosi di un ordine dividano gli stessi sentimenti.

Gli uomini, pertanto, non dovrebbero mai risalire così dal particolare al generale; ma essi sono incapaci di limitarsi a giudicare

di ciò che vedono; si spingono sempre alle estreme conseguenze. Un religioso di un certo ordine è un grand'uomo, una persona di valore morale; ne deducono che tutto l'ordine è pieno di grandi uomini e di persone di alto valore morale. Del pari: un religioso di un certo ordine nutre sentimenti riprovevoli; dunque tutto l'ordine è corrotto e nutre sentimenti riprovevoli. Ma questi ultimi giudizi sono ben più pericolosi dei precedenti, perché bisogna sempre giudicare il prossimo con benevolenza e la malignità umana fa sì che i giudizi sfavorevoli e i discorsi rivolti contro la reputazione degli altri piacciano molto di più e facciano più presa nell'animo della gente dei giudizi e dei discorsi favorevoli.

Quando un uomo di mondo che si lascia dominare dalle passioni abbraccia con forza la propria opinione e nel moto della passione pretende di aver ragione di seguirla, lo si giudica a buon diritto un ostinato e, superato l'impeto della passione, lo riconosce da sé. Allo stesso modo, quando una persona dedita alla pietà, che è penetrata di ciò che dice ed ha riconosciuto la verità della religione e la vanità delle cose del mondo, vuole, sulla scorta dei suoi lumi opporsi ai trascorsi degli altri e li riprende con un certo zelo, gli uomini di mondo giudicano questa persona ostinata; quindi concludono che i devoti sono ostinati. Giudicano anche che le persone dabbene siano molto più ostinate degl'intemperanti e dei malvagi perché questi ultimi, difendendo le loro opinioni solo in base al vario agitarsi del sangue e delle passioni, non possono persistere a lungo nei propri punti di vista e li abbandonano. Mentre le persone dedite alla pietà vi restano radicate; i loro fondamenti sono stabili, non subordinati a un fatto così incostante come la circolazione degli umori e del sangue.

Ecco dunque perché la comune degli uomini giudica ostinate tanto le persone dedite alla pietà come i viziosi. Perché le persone dabbene hanno per la verità e per la virtù lo stesso attaccamento appassionato che i malvagi provano per il vizio e per la menzogna. Gli uni e gli altri, per sostenere i propri sentimenti, parlano press'a poco allo stesso modo; anche se in profondità differiscono, in questo si rassomigliano. Ce n'è abbastanza perché la gente che non penetra la diversità delle ragioni li giudichi simili in tutto in quanto si rassomigliano in quegli aspetti di cui chiunque è capace di giudicare.

I devoti, pertanto, non sono degli ostinati; sono semplicemente saldi, come devono essere; mentre i viziosi e i libertini sarebbe-

ro sempre ostinati, quand'anche persistessero per un'ora sola nella loro posizione, perché quando si difende un'opinione falsa si è solamente ostinati, anche se la difesa è di breve durata.

Altrettanto dicasi di certi filosofi che hanno sostenuto opinioni chimeriche su cui si sono ricreduti. Vogliono che gli altri, che difendono verità stabili di cui vedono con evidenza la certezza, le abbandonino come semplici opinioni, come essi hanno fatto di quelle di cui si erano infamati a torto. E poiché non è facile usar loro dei riguardi a detrimento della verità che, in quanto oggetto di naturale amore, siamo portati a difendere ardentemente, giudicano che si sia ostinati. Questa gente aveva torto a difendere con ostinazione le sue chimere; ma gli altri hanno ragione a sostenere la verità con animo forte e saldo. Il modo di agire degli uni e degli altri è lo stesso, ma i sentimenti sono diversi; ed è questa diversità a far sì che gli uni siano saldi e gli altri ostinati.

CONCLUSIONE DEI PRIMI TRE LIBRI

Fin dall'inizio di quest'opera ho distinto nell'essere semplice e indivisibile dell'anima come due parti: una puramente passiva, l'altra a un tempo passiva ed attiva. La prima è lo spirito o intelletto. La seconda è la volontà. Allo spirito ho attribuito tre facoltà perché riceve le sue modificazioni e le sue idee dall'autore della natura in tre maniere. L'ho chiamato senso quando riceve da Dio delle idee commiste a sensazioni, ossia delle idee sensibili, in occasione di certi movimenti che si verificano negli organi dei suoi sensi in presenza degli oggetti. L'ho chiamato immaginazione e memoria quando riceve da Dio idee miste a immagini, che sono una specie di sensazioni deboli e impallidite; queste arrivano allo spirito solo a cagione di tracce che si determinano o si risvegliano nel cervello per via del corso degli spiriti. Infine l'ho chiamato spirito puro o intelletto puro quando riceve da Dio, in tutta la loro purezza, le idee della verità senza mescolanza di sensazioni e di immagini, non attraverso la sua unione col corpo, ma attraverso quella col Verbo o saggezza divina; non perché si trova nel mondo materiale e sensibile, ma perché sussiste nel mondo immateriale e intelligibile; non per conoscere cose mutevoli, relative alla

conservazione della vita del corpo, ma per penetrare verità immutabili, che conservano in noi la vita dello spirito.

Nel primo e nel secondo libro ho fatto vedere che i nostri sensi e la nostra immaginazione ci sono molto utili per conoscere i rapporti che i corpi esterni hanno col nostro corpo; che tutte le idee che lo spirito riceve attraverso il corpo sono tutte in funzione del corpo; che è impossibile scoprire in modo evidente una qualunque verità per mezzo delle idee dei sensi e dell'immaginazione; che queste idee confuse servono solo a legarci al nostro corpo e attraverso il corpo a tutte le cose sensibili e che, infine, se vogliamo evitare l'errore, non dobbiamo fidarci di esse. Del pari concludo che è praticamente impossibile conoscere attraverso le idee pure dello spirito i rapporti che gli altri corpi hanno col nostro; che non si deve ragionare sulla base di queste idee per stabilire se una mela o una pietra sono commestibili: bisogna assaggiarle; e che, se anche ci si può servire del proprio spirito per conoscere confusamente i rapporti dei corpi esterni col nostro, la cosa migliore è sempre fondarsi sui sensi. Aggiungo un altro esempio perché non si esagera mai nell'imprimere nello spirito verità così essenziali e necessarie.

Per esempio, voglio esaminare se mi giova più esser giusto o essere ricco. Se apro gli occhi del corpo, la giustizia mi sembra una chimera; non ci vedo nulla che mi attiri. Vedo dei giusti miserabili, abbandonati, perseguitati, senza difesa e senza consolazione, perché colui che li consola e li sorregge non si svela agli occhi miei. In una parola: non vedo a cosa può servire la giustizia e la virtù. Ma se, con gli occhi aperti, considero le ricchezze, ne vedo subito lo splendore e ne resto abbagliato. La potenza, la grandezza, i piaceri, tutti i beni sensibili accompagnano le ricchezze e non posso dubitare che per essere felice non occorra essere ricco. Del pari, se mi servo degli orecchi, sento che tutti gli uomini fanno conto delle ricchezze; che si parla solo dei modi di averne; che si loda e si onora senza sosta chi le possiede. Questo senso e tutti gli altri mi dicono pertanto che per essere felice bisogna essere ricco. Che, se chiudo occhi e orecchi e interrogo la mia immaginazione, essa mi rappresenterà senza posa ciò che i miei occhi hanno visto o letto e ciò che le mie orecchie avranno ascoltato a favore della ricchezza. Non solo: essa mi rappresenterà tutte queste cose in maniera affatto diversa dai miei sensi, in quanto l'immaginazione

ingrandisce sempre le idee delle cose che hanno rapporto col corpo e che ci attraggono. Dunque, se la lascio fare, non tarderà a portarmi in un palazzo incantato, simile a quelli di cui i poeti e i romanzieri fanno sì splendide descrizioni; ci vedrò delle bellezze su cui sarebbe inutile attardarsi; queste mi convinceranno che il dio delle ricchezze che abita il palazzo è il solo a potermi rendere felice. Ecco di che cosa è capace di persuadermi il mio corpo; infatti parla solo per sé e, per il suo bene, è necessario che l'immaginazione si prosterni davanti alla grandezza e allo splendore delle ricchezze.

Ma, se considero che il corpo è infinitamente al di sotto dello spirito, che non può esserne il signore, che non può insegnargli la verità né accendere in lui la luce; se, in questo stato d'animo, rientro in me stesso e mi chiedo, o piuttosto (poiché non sono io il mio padrone, il mio signore, la mia luce) se mi avvicino a Dio e, nel silenzio dei miei sensi e delle mie passioni, gli chiedo se devo preferire le ricchezze alla virtù o la virtù alle ricchezze, ascolterò una risposta chiara e distinta su ciò che devo fare; risposta eterna, che sempre è stata data, che si dà e si darà sempre; risposta che non ho bisogno di spiegare perché tutti la conoscono, chi legge questo scritto e chi non lo legge; non è né greca né latina, né francese né tedesca; tutti i popoli la capiscono; è infine la risposta che consola i giusti nella loro povertà e getta nella desolazione i peccatori in mezzo alle loro ricchezze. Sentirò questa risposta e ne resterò convinto. Riderò delle visioni della mia immaginazione e delle illusioni dei miei sensi. L'uomo interiore che è in me si burlerà dell'uomo animale e terrestre di cui mi rivesto. Infine l'uomo nuovo crescerà e il vecchio uomo sarà distrutto, purché, tuttavia, io obbedisca sempre alla voce di colui che mi parla con tanta chiarezza nell'intimo della mia ragione e che, essendosi reso sensibile per adattarsi alla mia debolezza e alla mia corruzione e per darmi la vita attraverso ciò che mi dava la morte, mi parla anche su tono molto alto, in maniera molto viva e familiare attraverso i sensi; voglio dire con la predicazione del Vangelo. Se lo interrogo in tutte le questioni metafisiche, naturali e di pura filosofia, e del pari in quelle che riguardano la norma del costume, avrò sempre un maestro fedele, che non m'ingannerà mai; non solo sarò cristiano, ma sarò filosofo; penserò rettamente e amerò cose buone; in una pa-

rola: seguirò il cammino che conduce a tutta la perfezione di cui sono capace in virtù della grazia e in virtù della natura.

Da tutto ciò che ho detto bisogna dunque concludere che per fare il miglior uso possibile delle facoltà della nostra anima, dei nostri sensi, della nostra immaginazione e del nostro spirito dobbiamo applicarle solo alle cose per cui ci sono state date. Le nostre sensazioni e la nostra immaginazione vanno distinte con cura dalle nostre idee pure, e bisogna valersene per giudicare i rapporti che i corpi esterni hanno col nostro, non per scoprire le verità che esse confondono sempre; delle idee pure dello spirito dobbiamo invece servirci per scoprire le verità, non per giudicare dei rapporti che i corpi esterni hanno col nostro, perché queste idee non sono mai abbastanza estese da rappresentarceli perfettamente.

È impossibile che gli uomini conoscano a sufficienza tutte le figure e tutti i movimenti delle particelle del loro corpo e del loro sangue, nonché quelle di un certo frutto a un certo momento della loro malattia per sapere che tra questo frutto e il loro corpo sussiste un rapporto favorevole e che mangiandolo otterranno la guarigione. Quindi i nostri sensi[59] per sé soli sono più utili alla conservazione della nostra salute che non le regole della medicina sperimentale, e la medicina sperimentale più utile della medicina ragionata. Ma la medicina ragionata, quando faccia gran conto dell'esperienza e ancor più dei sensi, è la migliore; perché tutte queste cose vanno riunite.

Ci si può dunque servire della ragione in tutto. È questo il privilegio di cui essa gode rispetto ai sensi e all'immaginazione che sono limitati alle cose sensibili; ma bisogna servirsene con misura. Infatti, benché sia la parte principale di noi stessi, accade spesso che ci s'inganni concedendole un eccesso di attività, perché non può agire a sufficienza senza stancarsi; non può – voglio dire – conoscere quanto basta per giudicare bene e tuttavia noi vogliamo giudicare lo stesso.

[59] Vedi *Eclaircissements* [XIII].

Libro quarto

Inclinazioni o movimenti naturali dello spirito

CAPITOLO PRIMO

I. Gli spiriti devono avere delle inclinazioni come i corpi hanno dei movimenti – II. Dio conferisce movimento agli spiriti solo nella sua direzione – III. Gli spiriti si volgono ai beni particolari solo per il loro moto verso il bene in generale – IV. Origine delle principali inclinazioni naturali su cui si fonderà la partizione di questo quarto libro

Non sarebbe necessario trattare delle inclinazioni naturali come faremo in questo quarto libro, o delle passioni come faremo nel successivo, per scoprire le cause degli errori degli uomini, se l'intelletto non dipendesse dalla volontà nella percezione degli oggetti; ma poiché questa lo dirige, lo determina e lo orienta verso certi oggetti piuttosto che verso certi altri è assolutamente necessario capir bene le sue inclinazioni per penetrare le cause degli errori a cui siamo soggetti

I. *Gli spiriti devono avere delle inclinazioni come i corpi hanno dei movimenti*

Se nel creare questo mondo Dio avesse prodotto una materia infinitamente estesa senza imprimerle movimento alcuno, non ci sarebbe stata differenza tra i vari corpi. Tutto questo mondo visibile, ancora oggi, non sarebbe che una massa di materia o estensione che potrebbe ben servire a far conoscere la grandezza e la po-

tenza del suo autore; ma non ci sarebbe questa successione di forme e questa varietà di corpi che costituisce tutta la bellezza dell'universo e che porta tutti gli spiriti ad ammirare la saggezza infinita di colui che lo governa.

Ora mi pare che le inclinazioni degli spiriti stiano al mondo spirituale come il movimento sta al mondo materiale e che se tutti gli spiriti fossero privi di inclinazioni, o se non volessero mai nulla, nell'ordine delle cose spirituali non si troverebbe questa varietà che non solo fa ammirare la profondità della saggezza divina, come fa la diversità che si trova tra le cose materiali, ma anche la sua misericordia, la sua giustizia, la sua bontà, e, in genere, tutti gli altri attributi. La diversità delle inclinazioni produce dunque negli spiriti un effetto molto simile a quello che la diversità dei movimenti produce nei corpi. Le inclinazioni degli spiriti e i movimenti dei corpi costituiscono insieme tutta la bellezza degli esseri creati. Quindi tutti gli spiriti devono avere qualche inclinazione come tutti i corpi hanno vari movimenti. Ma cerchiamo di scoprire quali inclinazioni devono avere.

Se la nostra natura non fosse corrotta, non sarebbe necessario seguire per via di ragione, come stiamo per fare, quali devono essere le inclinazioni naturali degli spiriti creati; basterebbe che prendessimo consiglio da noi stessi e, attraverso il sentimento interiore di ciò che accade in noi, riconosceremmo tutte le inclinazioni che dobbiamo naturalmente avere. Ma poiché sappiamo in virtù della fede che il peccato ha capovolto l'ordine della natura, e la ragione stessa c'insegna che le nostre inclinazioni sono abnormi, come si vedrà meglio in seguito, siamo obbligati a prendere un'altra strada. Non potendo affidarci a ciò che sentiamo, siamo costretti a spiegare le cose con metodi più raffinati, ma che sembreranno senza dubbio poco solidi a chi dà peso solo a ciò che si fa sentire.

II. *Dio non ha che se stesso come fine principale delle sue azioni e conferisce movimento agli spiriti solo nella sua direzione*

È una verità incontestabile che Dio non può avere come fine principale delle sue operazioni se non se stesso e che può avere parecchi fini meno importanti che tutti convergono verso la conserva-

zione degli esseri da lui creati. Non può avere che se stesso come fine principale, perché non può sbagliare o riporre il suo fine ultimo negli esseri che non racchiudono ogni specie di beni. Ma può avere, come fine di secondo piano, la conservazione degli esseri creati, in quanto, partecipando tutti della sua bontà, sono necessariamente buoni, e anche molto buoni, stando alle Scritture: *valde bona* [*Genesi*, I, 31]. Quindi Dio li ama, ed è proprio il suo amore che li conserva; infatti tutti gli esseri sussistono solo perché Dio li ama. «Poiché tu ami tutte le cose esistenti – dice il saggio – non disprezzi nulla di quanto hai creato. Se avessi odiato qualcosa tu non l'avresti creata. Come potrebbe sussistere una cosa da te non voluta, conservarsi una cosa, che tu non avessi chiamata?» [*Sapienza*, XI, 25-26]. In effetti non è concepibile che sussistano cose che non piacciono a un essere infinitamente perfetto e onnipotente, dato che tutte le cose sussistono solo in forza della sua volontà. Dio vuole pertanto la propria gloria come suo fine principale, e la conservazione delle sue creature, ma, questa, in funzione della sua gloria.

Le inclinazioni naturali degli spiriti, essendo certamente dovute a continue spinte della volontà di colui che li ha creati e li conserva, di necessità, mi pare, devono essere del tutto simili alle sue. Non possono dunque avere naturalmente altro fine principale se non la sua gloria, né altro fine secondario se non la conservazione propria e quella delle altre creature, ma sempre in rapporto a colui cui devono l'essere. Perché infine questo mi pare fuori discussione: Dio, non potendo volere che le volontà che crea amino più un bene più piccolo di un bene più grande, ossia ciò che è meno degno d'amore di ciò che ne è più degno, non può creare alcuna creatura senza volgerla verso di sé e senza comandarle di amarlo al disopra di tutto; e questo benché possa crearla libera e col potere di staccarsi e di distogliersi da lui.

III. *Gli spiriti si volgono ai beni particolari solo per il loro moto verso il bene in generale*

Poiché in Dio c'è un solo amore in senso proprio, l'amore verso se stesso, e poiché Dio non può amare nulla se non attraverso questo amore in quanto non può amare nulla se non in relazione a se stesso, per questa ragione, Dio imprime in noi un solo amore,

quello del bene in generale; e noi non possiamo amare nulla se non attraverso un tale amore, poiché non possiamo amare nulla che non sia o non sembri un bene. Il principio di tutti i nostri amori particolari è l'amore del bene in generale perché, in effetti, questo amore altro non è se non la nostra volontà; infatti, come ho già detto altrove, la volontà è solo la continua spinta dell'autore della natura che porta lo spirito dell'uomo verso il bene in generale. Per certo non si deve immaginare che questo nostro potere d'amare venga o dipenda da noi. Solo il potere di amare male, o piuttosto di amare bene ciò che non dobbiamo amare, dipende da noi, in quanto, essendo liberi, possiamo volgere, e in effetti volgiamo a beni particolari e quindi falsi, l'amore buono che Dio, senza posa, imprime in noi finché continua a conservarci.

Ma non solo la nostra volontà o il nostro amore per il bene in generale viene da Dio; sono spinte esercitate su di noi dalla volontà divina anche le nostre inclinazioni per beni particolari comuni a tutti gli uomini, benché non in tutti presenti con lo stesso vigore: per esempio, la nostra inclinazione per la conservazione del nostro essere e di coloro cui siamo uniti da legami naturali; qui, infatti, chiamo indifferentemente col nome d'inclinazione naturale tutte le spinte dell'Autore della natura che sono comuni a tutti gli spiriti.

IV. *Origine delle principali inclinazioni naturali su cui si fonderà la partizione di questo quarto libro*

Ho detto or ora che Dio amava le sue creature e che, addirittura, era il suo amore a dar loro l'essere e a conservarlo. Quindi, Dio imprimendo senza posa in noi un amore pari al suo, poiché la sua volontà crea e regola la nostra, conferisce anche tutte quelle inclinazioni naturali che non dipendono dalla nostra scelta e che di necessità ci portano alla conservazione del nostro essere e di coloro con cui viviamo.

Infatti, benché il peccato abbia corrotto tutte le cose, non le ha distrutte. Benché le nostre inclinazioni naturali non abbiano sempre Dio come fine per la libera scelta della nostra volontà, lo hanno sempre come fine nell'ordine della natura: Dio che le crea e le conserva in noi, le crea e le conserva solo in funzione di sé. Tutti

i peccatori tendono a Dio per la spinta che ne ricevono, pur allontanandosene per l'errore e lo smarrimento del loro spirito. Amano bene, perché amare male non è possibile, in quanto è Dio che fa amare. Ma amano cose cattive, cattive solo perché Dio, che dà anche ai peccatori il potere d'amare, proibisce loro di amarle in quanto, dopo il peccato, li distolgono dall'amare lui. Infatti gli uomini, supponendo che le creature siano causa del piacere che essi provano prendendo occasione dalle medesime, si volgono con furiosa passione ai corpi e precipitano in un completo oblio di Dio che sparisce dal loro orizzonte.

Ancora oggi, pertanto, abbiamo le medesime inclinazioni naturali, ossia le medesime propensioni impresse dall'autore della natura a Adamo prima del suo peccato. Abbiamo anche le inclinazioni dei beati che stanno nei cieli, perché Dio non crea e non conserva delle creature senza dar loro un amore pari al suo. Si ama, ci ama, ama tutte le sue creature. Non crea dunque degli spiriti senza trarli ad amarlo, ad amarsi, ad amare tutte le creature.

Ma poiché tutte le nostre inclinazioni si riducono a moti che l'autore della natura c'imprime portandoci ad amarlo e ad amare tutte le cose in funzione di lui, esse sono conformi alla regola solo quando amiamo Dio con tutte le nostre forze e tutte le cose in vista di Dio per libera scelta della nostra volontà. Non possiamo infatti, abusare senza commettere ingiustizia dell'amore che ci dà per lui amando di questo amore cose diverse da lui e senza rapporto con lui. Quindi noi conosciamo ora, non solo quali sono le nostre inclinazioni naturali, ma anche quali devono essere per risultare conformi alla norma e all'ordine stabilito dal loro autore.

Abbiamo dunque in primo luogo un'inclinazione per il bene in generale, principio di tutte le nostre inclinazioni naturali, di tutte le nostre passioni e anche di tutti i liberi amori della nostra anima, perché a questa inclinazione per il bene in generale attingiamo la forza di sospendere il nostro consenso ai beni particolari che non rispondono completamente alle sue esigenze.

In secondo luogo abbiamo un'inclinazione per la conservazione del nostro essere.

In terzo luogo abbiamo tutti un'inclinazione per le altre creature, utili a noi o a coloro che amiamo. E abbiamo anche molte altre inclinazioni particolari che dipendono da queste; ma offro questa partizione solo per stabilire un ordine purchessia. In que-

sto quarto libro mi propongo semplicemente di riportare gli errori delle nostre inclinazioni a tre capisaldi: la nostra inclinazione per il bene in generale; l'amore di noi stessi; l'amore del prossimo.

CAPITOLO SECONDO

I. L'inclinazione per il bene in generale è il principio dell'inquietudine della nostra volontà – II. Quindi della nostra scarsa applicazione e della nostra ignoranza – III. Primo esempio: la morale poco conosciuta dalla comune degli uomini – IV. Secondo esempio: l'immortalità dell'anima contestata da taluni – V. Estrema è la nostra ignoranza nei confronti delle cose astratte o prive di rapporto con noi

I. *L'inclinazione per il bene in generale è il principio dell'inquietudine della nostra volontà*

La vasta capacità della volontà nei confronti di tutti i beni in generale, essendo fatta solo per un bene che racchiude in sé tutti i beni, non può essere colmata dalle cose che lo spirito le rappresenta e tuttavia il continuo moto che Dio le imprime verso il bene non può arrestarsi. Questo movimento, non arrestandosi mai, conferisce di necessità allo spirito una continua agitazione. La volontà che cerca ciò che desidera costringe lo spirito a rappresentarsi ogni sorta di oggetti. Lo spirito se li rappresenta, ma l'anima non ne gode; o, se ne gode, non se ne appaga. Non ne gode perché spesso la vista dello spirito non si accompagna al piacere ed è in virtù del piacere che l'anima gode il proprio bene; non se ne appaga perché nulla può arrestare il suo moto se non colui che glielo imprime. Tutto ciò che lo spirito si rappresenta come il proprio bene è finito, e tutto ciò che è finito può per un momento volgere verso di sé il proprio amore, ma non può trattenerlo stabilmente. Quando lo spirito considera oggetti molto nuovi e molto fuori dell'ordinario, o che partecipano in qualche modo dell'infinito, la volontà, per un certo tempo, tollera che li esamini con attenzione, in quanto spera di trovarvi ciò che cerca, e ciò che è grande e appare infinito porta i caratteri del suo vero bene; ma col tempo se ne stanca come di tutto il resto. L'anima dunque è sempre inquieta perché portata a cercare ciò che non può mai trovare e che spera sempre di trovare; ed ama il grande, lo straordina-

rio, ciò che partecipa dell'infinito, perché, non avendo trovato il suo vero bene nelle cose comuni e familiari, immagina di trovarlo in quelle che non le sono note. Mostreremo in questo capitolo come l'inquietudine della nostra volontà sia una delle principali cause dell'ignoranza in cui ci troviamo e degli errori in cui andiamo a cadere in un'infinità di casi. Nei due capitoli successivi spiegheremo di dove ci viene l'inclinazione per tutto ciò che ha qualcosa di grande e di straordinario.

II. *Quindi della nostra scarsa applicazione e della nostra ignoranza*

Dalle cose dette è abbastanza evidente in primo luogo che la volontà non volge l'intelletto se non a oggetti che hanno qualche rapporto con noi, mentre trascura parecchio gli altri; infatti, desiderando sempre con ardore la felicità ed essendovi spinta dalla natura, essa volge l'intelletto verso le cose che ci sembrano utili e che ci danno un certo piacere.

In secondo luogo non permette che l'intelletto si applichi a lungo neppure a cose che gli danno un qualche piacere, perché, come abbiamo detto, tutte le cose create possono bene piacerci per qualche tempo, ma non tardano a venirci a noia, e allora il nostro spirito se ne distoglie e cerca altrove di che appagarsi.

In terzo luogo la volontà è stimolata a far scorrere così lo spirito d'oggetto in oggetto perché, come si è detto nel terzo libro, senza posa gli rappresenta confusamente e come di lontano colui che contiene in sé tutti gli esseri. La volontà infatti, volendo, per così dire, accostarsi di più al vero bene per esserne toccata e riceverne il movimento che la anima, spinge l'intelletto a rappresentarselo in qualche modo. Ma allora non è l'essere generale e universale, non è più l'essere infinitamente perfetto che lo spirito scorge; è qualcosa di limitato e d'imperfetto che non può arrestare il moto della volontà né piacerle a lungo; perciò essa lo abbandona per correre dietro a qualche altro oggetto.

Tuttavia, dato che l'attenzione e l'applicazione dello spirito sono assolutamente necessarie per scoprire le verità un po' riposte, è manifesto che la comune degli uomini deve trovarsi in uno stato di molto grossolana ignoranza anche riguardo alle cose che

hanno con noi qualche rapporto; quanto poi a tutte le verità astratte e prive di rapporto sensibile con noi, i più sono nei loro confronti in una condizione di inconcepibile cecità. Ma bisogna cercare di far avvertire queste cose mediante esempi.

III. *Primo esempio: la morale poco conosciuta dalla comune degli uomini*

Nessuna scienza è tanto legata a noi quanto la morale. È la morale che c'insegna tutti i nostri doveri di fronte a Dio, al nostro principe, ai nostri parenti, amici e, in genere a tutto quanto ci sta intorno. C'insegna perfino la strada da seguire per diventare felici in eterno; e tutti gli uomini si trovano nell'obbligo essenziale, o piuttosto nell'inderogabile necessità, di applicarcisi in modo esclusivo. Tuttavia ci sono uomini da seimila anni e questa scienza è ancora molto imperfetta.

La parte della morale che concerne quanto è dovuto a Dio – la principale indubbiamente perché si riferisce all'eternità – è stata quasi sconosciuta ai più dotti e ancora oggi si trovano persone coltivate che non ne hanno la minima idea. Pure si tratta della parte più facile della morale. Infatti, in primo luogo, cosa c'è di difficile a riconoscere che c'è un Dio? Tutto ciò che Dio ha fatto lo prova; tutto ciò che gli uomini e le bestie fanno lo prova; tutto ciò che pensiamo, vediamo, sentiamo, lo prova. In una parola non c'è nulla che non provi l'esistenza di Dio o che non possa provarla a spiriti attenti, seriamente impegnati nella ricerca dell'autore di tutte le cose.

In secondo luogo è evidente che bisogna attenersi a ciò che Dio comanda per essere felici; poiché è potente e giusto non si può disobbedirgli senza essere puniti né obbedirgli senza riceverne ricompensa. Ma cosa vuole da noi? Vuole che lo amiamo; che il nostro spirito si applichi a lui; che il nostro cuore si volga a lui. Infatti, perché ha creato gli spiriti? Certo non può fare nulla se non per sé; pertanto ci ha fatti solo per lui, e noi siamo inderogabilmente obbligati a non distogliere verso altri obbiettivi la spinta d'amore che esercita senza posa in noi perché senza posa lo amiamo.

Sono verità non molto difficili da scoprirsi per poco che ci si faccia attenzione. Tuttavia il fondamento dell'intera morale cristiana è questo solo principio: che per essere virtuoso e felice bi-

sogna assolutamente amare Dio al disopra di tutto e in tutto. Né c'è bisogno di una straordinaria applicazione per trarne tutte le conseguenze che ci occorrono per stabilire le regole generali della nostra condotta, anche se ben pochi le traggono e se, quotidianamente, si discute su questioni di morale che sono conseguenze immediate e necessarie di un principio evidente come quello che abbiamo enunciato.

I geometri fanno sempre qualche nuova scoperta nella loro scienza o, se non la perfezionano gran che, si deve al fatto che già hanno ricavato dai loro princìpi le conseguenze più utili e necessarie. Ma gli uomini, per lo più, sembrano incapaci di trarre alcuna conclusione dal primo principio della morale. Tutte le loro idee sfumano e si dileguano se appena vogliono pensarvi, in quanto non lo vogliono come si deve. E non lo vogliono perché non ne godono o perché troppo presto ne perdono il gusto dopo averne goduto. È un principio astratto, metafisico, puramente intelligibile; non si sente; non si immagina. Perciò non sembra consistente a occhi corporei o a spiriti che vedono solo attraverso gli occhi. Nella considerazione arida e astratta di questo principio non c'è nulla che possa far cessare l'inquietudine della loro volontà e tenere avvinta la vista del loro spirito per considerarlo con una certa attenzione. Come si può dunque sperare che lo vedano bene, che lo capiscano bene, che direttamente ne concludano ciò che devono concluderne?

Se gli uomini capissero solo in modo approssimativo questa proposizione di geometria, che i lati dei triangoli simili sono in proporzione fra loro, non sarebbero certo dei grandi geometri. Ma se oltre a una tale visione confusa e imperfetta di questa proposizione fondamentale di geometria avessero anche un qualche interesse a che i lati dei triangoli simili non fossero proporzionali, e se la falsa geometria fosse altrettanto comoda per le loro inclinazioni perverse quanto la falsa morale, potrebbero bene formulare in geometria paralogismi tanto assurdi quanto in morale perché troverebbero gradevoli i loro errori e la verità non farebbe che metterli a disagio, frastornarli, infastidirli.

Non ci si deve dunque stupire dell'accecamento degli uomini che vivevano nei tempi passati, quando nel mondo regnava l'idolatria, o di coloro che vivono ora non ancora illuminati dalla luce del Vangelo. La saggezza eterna doveva finire col rendersi sensi-

bile per istruire uomini che interrogano solo i sensi. Da quattromila anni la verità parlava al loro spirito, ma poiché non si raccoglievano in se stessi non la sentivano; bisognava che parlasse ai loro orecchi. La luce che rischiara tutti gli uomini splendeva nelle loro tenebre senza dissiparle; non potevano neppure guardarla; bisognava che la luce intelligibile si velasse per rendersi visibile; bisognava che il Verbo si facesse carne e che la saggezza nascosta e inaccessibile agli uomini di carne li istruisse in modo carnale, *carnaliter*, come dice san Bernardo[1]. Gli uomini, per lo più, e in particolare i poveri, che sono l'oggetto più degno della misericordia e della provvidenza del creatore, coloro che sono obbligati a lavorare per guadagnarsi da vivere, sono estremamente grossolani e stupidi. Sentono solo perché hanno orecchi, vedono solo perché hanno occhi. Sono incapaci di rientrare in se stessi con uno sforzo del loro spirito, per interrogare la verità nel silenzio dei sensi e delle passioni. Non possono applicarsi alla verità perché non possono gustarla, e spesso non ci pensano neppure perché non viene loro in mente di applicarsi a ciò che non li riguarda. La loro volontà inquieta ed incostante volge senza posa la vista del loro spirito verso tutti gli oggetti sensibili nella cui varietà trovano una fonte di piacere e di svago; infatti la molteplicità e diversità dei beni sensibili fanno sì che se ne riconosca di meno la vanità e che si speri sempre di trovarvi il vero bene che si desidera.

Così, benché i consigli che Gesù Cristo come uomo, come via, come autore della nostra fede ci dà nel Vangelo siano molto più proporzionati alla debolezza del nostro spirito di quelli che lo stesso Gesù Cristo come saggezza eterna, come verità interiore, come luce intelligibile ci ispira nel segreto più intimo della nostra ragione; benché Gesù Cristo renda questi consigli gradevoli attraverso la grazia, sensibili col suo esempio, convincenti coi suoi miracoli; gli uomini sono così stupidi e incapaci di riflessione anche sulle cose che avrebbero il massimo interesse a conoscere bene da non pensarci quasi mai come dovrebbero. Pochi vedono la bellezza del Vangelo. Pochi capiscono la consistenza e la necessità dei consigli di Gesù Cristo; pochi li meditano; pochi se ne nutrono e ne trag-

[1] Serm. 39, *De Natali Domini* [in realtà Serm. 3, *In Nativitate Domini*; P.L. 183, 124].

gono vigore; l'agitazione continua della volontà in cerca del godimento del bene non permette infatti che ci si soffermi a verità che sembra glielo tolgano. Ecco un'altra prova di quanto dico.

IV. *Secondo esempio: l'immortalità dell'anima contestata da taluni*

Gli empi devono senza dubbio preoccuparsi parecchio di sapere se la loro anima è mortale, come credono loro, o immortale, come c'insegnano la fede e la ragione. Per loro la cosa è della massima importanza; ne va di mezzo la loro eternità e ne dipende la pace stessa del loro spirito. Come si spiega dunque che non lo sappiano, o che restino nel dubbio, se non col fatto che sono incapaci di un'attenzione un po' impegnata e che la loro volontà inquieta e corrotta non permette al loro spirito di fissare lo sguardo sulle ragioni che contraddicono i sentimenti caldeggiati da loro come veri? Infatti è poi tanto difficile afferrare la differenza che c'è tra l'anima e il corpo, fra ciò che pensa e ciò che è esteso? Si chiede allo spirito una sì grande attenzione per vedere che un pensiero non è nulla di rotondo o di quadrato? che l'estensione non è capace se non di figure diverse e di movimenti diversi, non di pensiero e di ragionamento; e che così ciò che pensa e ciò che è esteso sono due esseri del tutto opposti? Tuttavia basta solo questo per provare che l'anima è immortale e che non potrebbe perire quand'anche il corpo fosse annientato.

È vero che quando una sostanza perisce i *modi*, ossia le maniere d'essere di questa sostanza, periscono con essa. Se un pezzo di cera venisse annientato, è vero, sarebbero insieme annientate le figure di questa cera; perché, per esempio, la rotondità della cera, non è in effetti che la cera stessa in questa certa maniera; quindi non può sussistere senza la cera. Ma quando Dio distruggesse tutta la cera del mondo non ne conseguirebbe tuttavia l'annientamento di nessun'altra sostanza né dei *modi* di nessun'altra sostanza. Tutte le pietre, per esempio, sussisterebbero con tutti i loro *modi*, perché le pietre sono sostanze o esseri e non maniere di essere della cera.

Allo stesso modo, quando Dio annientasse la metà di un corpo non ne conseguirebbe l'annientamento dell'altra metà. Questa

è unita con l'altra, ma non fa tutt'uno con essa. Quindi, annientata una metà, stando al lume della ragione, ne consegue senz'altro che l'altra metà non vi ha più alcun rapporto; ma non ne consegue che essa non sia più perché il suo essere, essendo diverso, non può trovarsi ridotto al nulla dall'annientamento dell'altra metà. È dunque manifesto che, non essendo il pensiero una modificazione dell'estensione, la nostra anima non sarebbe annientata neppure supponendo che la morte annientasse il nostro corpo.

Ma neppure del corpo si ha ragione d'immaginare che sia annientato quando è distrutto. Le parti che lo compongono si dissipano in vapore e si risolvono in polvere; non si vedono più, non si riconoscono più. Questo è vero; ma non si deve concluderne che non esistono più perché lo spirito continua sempre a percepirle. Se si divide in due, in quattro, in venti parti un grano di senape, ai nostri occhi lo si annienta, perché non lo vediamo più; ma non lo si annienta in se stesso, non lo si annienta davanti allo spirito; perché lo spirito lo vedrebbe, anche se lo si dividesse in mille o centomila parti.

Che niente può annientarsi per le comuni forze della natura è una nozione comune a quanti si servono più della ragione che dei sensi; infatti come, naturalmente, non si può fare qualcosa dal nulla, così non si può fare che una sostanza o un essere diventi nulla. Il passaggio dall'essere al niente o dal niente all'essere è ugualmente impossibile. I corpi possono dunque corrompersi, se vogliamo chiamare corruzione i mutamenti che si trovano a subire; ma non possono annientarsi. Ciò che è rotondo può diventare quadrato, ciò che è carne può diventare terra, vapore, e tutto ciò che vi piace, perché ogni estensione è capace di ogni sorta di configurazioni; ma la sostanza di ciò che è rotondo e di ciò che è carne non può perire. Ci sono certe leggi stabilite in natura secondo le quali i corpi mutano successivamente di forma, in quanto la varietà di queste forme che si succedono fa la bellezza dell'universo e desta ammirazione per il suo autore; ma non c'è legge, in natura, per l'annientamento di alcun essere, perché il niente non ha nulla né di bello né di buono e l'autore della natura ama l'opera sua. Possono dunque i corpi mutare ma non perire?

Ma se, fermandosi alla testimonianza dei sensi, si vuol sostenere con ostinazione che la risoluzione dei corpi è un vero annientamento perché le parti in cui essi si risolvono risultano im-

percettibili ai nostri occhi, si ricordi almeno che i corpi non possono dividersi in queste parti impercettibili se non per il fatto di essere estesi. Infatti lo spirito, se non è esteso, non sarà divisibile e, se non è divisibile, bisognerà convenire che in questo senso non sarà corruttibile. Ma come si potrà immaginare che lo spirito sia esteso e divisibile? Con una retta si può tagliare un quadrato in due triangoli, in due parallelogrammi, in due trapezi. Ma con quale linea si può concepire che si possano tagliare un piacere, un dolore, un desiderio? e che figura verrà fuori da una tale divisione? Certo non credo che l'immaginazione sia abbastanza feconda in fatto di idee false da trovare il modo di appagarsi in proposito.

Lo spirito dunque non è esteso, non è divisibile, non è suscettibile dei medesimi mutamenti del corpo; tuttavia bisogna convenire che non è per sua natura immutabile. Se il corpo è capace di un numero infinito di figure diverse e di configurazioni diverse, anche lo spirito è capace di un numero infinito di percezioni e modificazioni diverse. Come dopo la nostra morte la sostanza della nostra carne si risolverà in terra, in vapori e in un'infinità di altri corpi senza annientarsi, così la nostra anima, senza rientrare nel nulla, avrà pensieri e sentimenti ben diversi da quelli che ha in questa vita. Ora che viviamo è necessario che il nostro corpo sia composto di carne e di ossa; ed è anche necessario che la nostra anima, per vivere, abbia le idee e i sentimenti che ha in relazione al corpo cui è unita. Ma, quando sarà separata dal suo corpo, potrà del tutto liberamente ricevere ogni sorta di idee e di modificazioni, ben diverse da quelle che ha ora; come il nostro corpo, dal canto suo, sarà capace di ricevere ogni sorta di figure e di configurazioni ben diverse da quelle che necessariamente ha per essere il corpo di un uomo vivo.

Le cose che ho detto fanno vedere abbastanza – mi pare – che l'immortalità dell'anima non è poi una cosa tanto difficile da capirsi. Come mai, dunque, tanta gente ne dubita? La sola spiegazione è che non piaccia dedicare alle ragioni che la provano quel po' di attenzione che è necessario per convincersene. E d'onde questo non volere se non dal fatto che la volontà, inquieta e volubile, agita senza posa l'intelletto? sicché questo non ha agio di scorgere distintamente le idee stesse che gli sono più presenti, come quelle del pensiero e dell'estensione; come un uomo agitato da qualche passione, che volge senza tregua gli occhi da tutte le parti, non distingue per lo più gli oggetti più vicini e più in vista. Per-

ché infine la questione dell'immortalità dell'anima è tra le più facili da risolversi quando, senza dare ascolto all'immaginazione, si considera con una certa concentrazione mentale l'idea chiara e distinta dell'estensione per rendersi conto che essa non può avere rapporto col pensiero.

Se l'incostanza e la leggerezza della nostra volontà non permette al nostro intelletto di penetrare a fondo le cose che gli sono molto presenti e che abbiamo il massimo interesse a sapere, è facile giudicare che ancor meno gli permetterà di meditare su quelle remote e prive di alcun rapporto con noi. Dimodoché, se ignoriamo nel modo più grossolano la maggior parte delle cose che ci è molto necessario sapere, non saremo gran che illuminati a proposito di quelle che ci sembrano del tutto vane ed inutili.

Non è proprio necessario che io mi soffermi a provarlo con esempi noiosi e che non racchiudono verità considerevoli: se ci son cose che si devono ignorare sono quelle che non servono a nulla. Benché pochi si applichino a cose del tutto vane ed inutili, sono sempre troppi; ma non possono essere in troppi a non applicarcisi e a disprezzarle purché non ne giudichino. Per uno spirito limitato non è un difetto ignorare certe cose; è un difetto solo giudicarne. L'ignoranza è un male necessario, ma si può e si deve evitare l'errore. Quindi io non condanno negli uomini l'ignoranza di tante cose, ma solo i giudizi temerari che ne danno.

V. *Estrema è la nostra ignoranza nei confronti delle cose astratte o che non hanno molto rapporto con noi*

Quando le cose hanno molto rapporto con noi, quando sono sensibili, quando cadono facilmente sotto l'immaginazione, si può dire che lo spirito ci si applica e che può in qualche misura conoscerle. Perché quando sappiamo che hanno rapporto con noi ci pensiamo con una certa inclinazione, e quando sentiamo che ci toccano ci applichiamo ad esse con piacere. Dimodoché, se l'inquietudine e l'agitazione della nostra volontà non turbasse e stancasse senza posa la nostra attenzione, dovremmo, in molti campi, sapere molto di più di quanto non sappiamo.

Ma quando le cose sono astratte e poco sensibili, solo a fatica possiamo averne qualche nozione certa; non perché le verità

astratte siano per se stesse molto intricate, ma perché l'attenzione e la vista dello spirito, di solito, cominciano e finiscono contemporaneamente alla vista sensibile degli oggetti; perché non si sta a pensare se non a ciò che si vede e si sente e fintantoché lo si vede e lo si sente.

Certamente, se lo spirito potesse facilmente applicarsi alle idee chiare e distinte senza trovare in qualche sentimento una sorta di sostegno, e se l'inquietudine della volontà non lo distogliesse di continuo dalla sua applicazione, non troveremmo particolari difficoltà in un'infinità di questioni naturali che consideriamo inesplicabili e potremmo, in breve, liberarci dalla nostra ignoranza e dai nostri errori nei loro confronti.

Per esempio, è una verità incontestabile per chiunque faccia uso del proprio spirito che la creazione e l'annientamento oltrepassano le forze ordinarie della natura. Pertanto, se ci si attenesse a questa nozione pura dello spirito e della ragione, non si ammetterebbe con tanta facilità la creazione e l'annientamento di un numero infinito di nuovi esseri, come forme sostanziali, qualità e facoltà reali, ecc. Si cercherebbe nelle nostre idee distinte dell'estensione, della figura e del movimento la ragione degli effetti naturali; e questo non sempre è così difficile come si immagina perché tutte le cose della natura si collegano e si provano a vicenda.

Gli effetti del fuoco, come quelli dei cannoni e delle mine, sono molto sorprendenti e la loro causa è alquanto riposta. Tuttavia, se gli uomini, invece di andar dietro alle impressioni dei sensi e a qualche esperienza falsa o ingannatrice, si soffermassero decisamente a questa sola nozione dello spirito puro, che un corpo pochissimo agitato non può produrre un moto violento poiché non può conferire a ciò che urta più velocità di quanta non ne abbia esso stesso, sarebbe facile, muovendo solo di qui, concludere che c'è una materia sottile ed invisibile, molto agitata, sparsa in genere in tutti i corpi, e parecchie altre cose simili, che ci farebbero conoscere la natura del fuoco e che ci servirebbero anche a scoprire altre verità più riposte.

Infatti, poiché in una mina e in un cannone si verificano movimenti tanto apprezzabili, né d'altra parte i corpi visibili che li circondano sono abbastanza agitati per determinarli, questa è una prova certa che ci sono altri corpi, invisibili ed insensibili, che hanno per lo meno altrettanta agitazione quanto la palla di cannone,

ma che, essendo molto sottili e fluidi, possono da soli passare liberamente e senza produrre nessuna rottura attraverso i pori del cannone prima che vi sia il fuoco, ossia, come in maniera verosimile troviamo spiegato più diffusamente in Descartes[2], prima di avere circondato le parti dure e grossolane del salnitro di cui la polvere si compone. Ma quando c'è il fuoco, ossia quando queste parti molto sottili e molto agitate hanno circondato le parti grossolane e solide del salnitro ed hanno così comunicato a queste il loro movimento molto forte e violento, allora, di necessità, tutto esplode perché i pori del cannone, che da ogni parte lasciavano passaggi liberi alle parti sottili di cui parliamo quando affluivano da sole, non sono abbastanza grandi per lasciar passare le parti grossolane del salnitro ed altre di cui la polvere si compone quando esse hanno ricevuto l'agitazione delle parti sottili che le circondano.

Infatti, come l'acqua dei fiumi che scorre sotto i ponti non li fa vacillare a causa della piccolezza delle sue parti, così la materia sottilissima e fluidissima di cui abbiamo detto passa di continuo attraverso i pori di tutti i corpi senza apportarvi mutamenti percettibili. Ma come questo fiume è capace di demolire un ponte quando, trascinando nel corso delle sue acque grandi masse di ghiaccio o altri corpi più solidi, li spinge contro di esso col suo medesimo movimento, così la materia sottile è capace di produrre gli effetti sorprendenti che vediamo nei cannoni e nelle mine quando, avendo comunicato il suo movimento infinitamente più violento e rapido di quello dei fiumi e dei torrenti alle parti di polvere che si mescolano ad essa, queste non possono passare liberamente attraverso i pori del corpo che le racchiude perché sono troppo grosse, dimodoché, per aprirsi un passaggio li rompono con violenza.

Ma gli uomini non possono rappresentarsi così facilmente delle parti sottili e fluide e, dato che non le vedono, le considerano chimere. «La contemplazione si limita all'aspetto visibile delle cose», dice Bacone[3]. La maggior parte dei filosofi preferiscono inventare qualche nuova entità piuttosto che tacere su queste cose

[2] *Principes de philosophie* [IV, 109-115]. Vedi il 16° *Eclaircissement sur la génération du feu* [*De la génération du feu, Eclaircissements*, XVI, *O.C.*, III, pp. 267 sgg.].

[3] [*Novum Organum*, I, 50.]

che ignorano. E se, contro le loro false e incomprensibili supposizioni, si obbietta che necessariamente il fuoco deve comporsi di parti molto agitate poiché produce movimenti tanto violenti e una cosa non può comunicare ciò che non ha – obbiezione, questa, molto chiara e fondata – non mancano di confondere tutto con qualche distinzione frivola e immaginaria, come quella tra cause equivoche ed univoche, per aver l'aria di dire qualcosa quando in effetti non dicono nulla. Perché infine è una nozione comune agli spiriti attenti che non possono esservi in natura delle vere cause equivoche nel senso che intendono loro e che soltanto l'ignoranza degli uomini le ha inventate.

Gli uomini, se vogliono conoscere la natura, devono dunque dedicarsi di più alla considerazione delle nozioni chiare e distinte; devono un po' tenere a freno la volubilità e la leggerezza della loro volontà se vogliono penetrare al fondo delle cose; perché, se la loro volontà si mantiene sempre leggera, incostante e volubile, i loro spiriti saranno sempre deboli, superficiali, privi di concisione.

È vero che per prestare attenzione e andare a fondo delle cose che si vogliono conoscere si dura una certa fatica e bisogna imporsi una disciplina, ma nulla si ottiene senza fatica. È vergognoso che uomini d'ingegno, filosofi, persone obbligate da ogni sorta di motivi alla ricerca e alla difesa della verità, parlino senza sapere quello che dicono e si appaghino di termini che non risvegliano alcuna idea distinta negli spiriti attenti.

CAPITOLO TERZO

I. La curiosità è naturale e necessaria – II. Tre regole per tenerla a freno – III. Spiegazione della prima regola

I. *La curiosità è naturale e necessaria*

Finché gli uomini avranno un'inclinazione per un bene che oltrepassa le loro forze e che essi non posseggono, avranno sempre un'inclinazione segreta per tutto ciò che presenta i caratteri del nuovo e dell'eccezionale. Correranno senza posa dietro alle cose che ancora non hanno preso in considerazione sperando di trovarvi ciò che cercano, e poiché i loro spiriti non possono trovare

pieno appagamento se non nella vista di colui per cui sono stati creati, saranno sempre nell'inquietudine e nell'agitazione finché egli non comparirà loro nella sua gloria.

Questa disposizione degli spiriti è senza dubbio molto conforme al loro stato: è infinitamente meglio cercare con inquietudine la verità e il bene che non si possiede, piuttosto che restare in una falsa quiete, contentandosi della menzogna e dei falsi beni di cui di solito ci si pasce. Gli uomini non devono essere insensibili alla verità e alla loro felicità; il nuovo e l'eccezionale devono dunque destare il loro interesse e c'è una curiosità che dev'essere permessa, meglio ancora, raccomandata. Quindi, poiché le cose comuni ed usuali non racchiudono il vero bene e le antiche opinioni dei filosofi sono molto incerte, è giusto che proviamo curiosità per queste scoperte nuove e che siamo sempre inquieti nel godimento dei beni comuni.

Se un geometra venisse ad enunciarci nuove proposizioni in contrasto con quelle di Euclide, se pretendesse provarci che questa scienza è piena di errori, come ha voluto fare Hobbes nel libro *contra fastum professorum geometriae*[4], confesso che si avrebbe torto di compiacersi di una novità di questa sorta, perché quando si è trovata la verità bisogna tenersela stretta, dato che la curiosità ci è data solo per scoprirla. Quindi non è un difetto comune tra i geometri quello di esser curiosi delle nuove opinioni di geometria. Un libro che contenesse soltanto proposizioni contrarie a quelle di Euclide non tarderebbe ad annoiarli; essendo sicurissimi della verità di queste proposizioni in base a dimostrazioni incontestabili, qualunque nostra curiosità in proposito vien meno: segno indubbio che gli uomini hanno inclinazione per la novità solo perché non vedono in modo evidente la verità delle cose che desiderano naturalmente di sapere e perché non posseggono i beni infiniti che desiderano naturalmente di possedere.

II. *Tre regole per tenere a freno la curiosità*

È dunque giusto che gli uomini siano eccitati dalla novità e che la amino; ma bisogna, tuttavia, fare delle eccezioni, e vanno osser-

[4] [Hobbes, *De principiis et ratiocinatione geometrarum* (...) *contra fastum professorum geometriae*, Londra, s.d.]

vate certe regole che si ricavano facilmente da quanto abbiamo detto: che l'inclinazione per la novità ci è data solo per la ricerca della verità e del nostro vero bene.

Ci sono tre regole. La prima è che gli uomini non devono amare la verità nelle cose di fede che non sono sottoposte alla ragione.

La seconda che la novità non è una ragione che debba portarci a credere che le cose sono buone o vere; non dobbiamo cioè giudicare vere le opinioni perché sono nuove; né dobbiamo ritenere dei beni capaci di appagarci perché sono nuovi e straordinari e perché ancora non li abbiamo posseduti.

La terza che quando abbiamo d'altro canto la certezza che certe verità sono così riposte da essere moralmente impossibile scoprirle, e quando i beni sono tanto piccoli e tenui da non poterci appagare, non dobbiamo lasciarci eccitare dalla novità che ci si trova né lasciarsi sedurre da false speranze. Ma sono regole che vanno approfondite di più mettendo in luce che, per il fatto di trascurarle, andiamo a cadere in un grandissimo numero di errori.

III. *Spiegazione particolare della prima di queste regole*

Molto spesso si trovano spiriti che presentano due temperamenti ben diversi; gli uni vogliono sempre credere ciecamente; gli altri vogliono sempre vedere in modo evidente. I primi, non avendo quasi mai fatto uso della loro testa, credono senza discernimento tutto ciò che si dice loro; gli altri, volendo sempre far uso della loro mente, anche su cose che sono infinitamente al disopra dei loro mezzi, disprezzano indistintamente ogni specie di autorità. I primi sono di solito degli stupidi e degli spiriti deboli, come i bambini e le donne; gli altri sono superbi e libertini, come gli eretici ed i filosofi.

È estremamente raro trovare persone che tengano il giusto mezzo fra questi due estremi e che non cerchino mai l'evidenza nelle cose di fede sotto la spinta di una vana agitazione dello spirito; o che, talvolta, non credano, anche in mancanza dell'evidenza, a opinioni false, relative alle cose della natura, sotto la spinta di un'acquiescenza priva di discernimento e di una bassa sottomissione dello spirito. Se sono persone di pietà e molto soggette all'autorità della chiesa, la loro fede, talvolta, se mi è permesso di

dirlo, si estende fino a opinioni puramente filosofiche. Spesso le considerano con lo stesso rispetto delle verità della religione. Per un falso zelo, condannano con eccessiva facilità coloro che la pensano diversamente. Concepiscono sospetti ingiuriosi nei riguardi delle persone che fanno nuove scoperte. Ai loro occhi, per passare per libertini, basta negare che ci siano delle forme sostanziali, che gli animali sentano dolore e piacere, e altre opinioni filosofiche che essi credono vere senza ragioni evidenti, solo perché immaginano nessi necessari fra queste opinioni e le verità di fede.

Ma se sono persone troppo superbe il loro orgoglio le porta a disprezzare l'autorità della Chiesa; ci si sottomettono solo a fatica. Si compiacciono di opinioni difficili e temerarie, ostentano atteggiamenti spregiudicati e, a questo scopo, parlano delle cose divine senza rispetto e con un che di altezzoso. Disprezzano come troppo creduli coloro che parlano con modestia di certe opinioni accettate. Infine sono estremamente portati a dubitare di tutto e son tutto l'opposto di coloro che hanno un'eccessiva prontezza a sottomettersi all'autorità degli uomini.

Evidentemente questi due eccessi non valgono nulla e le persone che non esigono l'evidenza nelle questioni naturali sono degne di biasimo, come le altre, che esigono l'evidenza nei misteri della fede. Ma senza dubbio meritano più indulgenza coloro che, essendo troppo creduli, corrono il rischio d'ingannarsi in sede filosofica, degli altri che, coi loro dubbi temerari, rischiano di cadere in qualche eresia. Perché infine è meno pericoloso cadere in un'infinità di errori filosofici per non averli sottoposti a esame che cadere in una sola eresia per non sottomettersi umilmente all'autorità della Chiesa.

Lo spirito si acquieta quando si trova davanti all'evidenza e si agita in caso contrario, perché l'evidenza è il carattere della verità. Quindi l'errore dei libertini e degli eretici deriva dal mettere in dubbio che la verità si trovi nelle decisioni della Chiesa perché non vi riscontrano evidenza, e sperano che le verità di fede si possano conoscere con evidenza. Ora, il loro amore per la novità è abnorme[5], poiché, possedendo la verità nella fede della Chiesa, non de-

[5] Vedi *Entretiens sur la Métaphysique*, 13 e 14 [*Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion*, *O.C.*, t. XII].

vono più cercar nulla; oltre che, essendo le verità di fede infinitamente al disopra del loro spirito, non potrebbero scoprirle, ammesso che, come pensano a torto, la Chiesa fosse caduta in errore.

Ma, se ci sono parecchi che s'ingannano rifiutandosi di sottomettersi all'autorità della Chiesa, non ce ne sono di meno che s'ingannano sottomettendosi all'autorità degli uomini. Bisogna sottomettersi all'autorità della Chiesa perché questa non può mai ingannarsi; ma non bisogna mai sottomettersi ciecamente all'autorità degli uomini perché essi possono sempre ingannarsi. Ciò che la Chiesa c'insegna è infinitamente al disopra delle forze della ragione; ciò che gli uomini c'insegnano è sottoposto alla nostra ragione. Dimodoché, se è un delitto ed un segno d'insopportabile vanità cercare con le forze del proprio spirito la verità in materia di fede, senza riguardo per l'autorità della Chiesa, è, d'altra parte, leggerezza e spregevole bassezza di spirito credere ciecamente all'autorità degli uomini in cose che dipendono dalla ragione.

Tuttavia si può dire che la maggior parte di coloro che nel mondo si chiamano dotti hanno conquistato questa fama solo perché sanno a memoria le opinioni di Aristotele, di Platone, d'Epicuro e di qualche altro filosofo; perché ne accettano a occhi chiusi le posizioni e le difendono con ostinazione. Nelle università, per avere qualche riconoscimento esteriore di dottrina, basta conoscere le posizioni di qualche filosofo. Purché si voglia giurare *in verba magistri*, con un po' di memoria si diventa ben presto dottori. Quasi tutte le comunità hanno una dottrina loro propria e che ai singoli non è permesso di abbandonare. Ciò che è vero per gli uni spesso è falso per gli altri. A volte addirittura si fanno un vanto di sostenere la dottrina del loro ordine contro la ragione e l'esperienza e si credono obbligati a distorcere la verità o i loro autori per accordarli tra loro; ne nasce un numero infinito di distinzioni futili che sono altrettante scappatoie da cui si è condotti immancabilmente all'errore.

Se si scopre qualche verità, ancora oggi, bisogna che Aristotele l'abbia colta; o, se Aristotele la rifiuta, la scoperta è falsa. Gli uni fanno parlare questo filosofo in un modo, gli altri in un altro; infatti tutti coloro che vogliono passare per dotti gli fanno parlare il loro linguaggio. Non c'è cosa non pertinente che non gli si faccia dire e poche sono le nuove scoperte che non si trovano misteriosamente in qualche cantuccio dei suoi libri. In una parola, si

contraddice quasi sempre, se non nelle sue opere almeno per bocca di coloro che lo fanno oggetto del loro insegnamento. Infatti, anche se i filosofi protestano e addirittura pretendono di insegnare la sua dottrina, è difficile trovarne due che si accordino sulle sue opinioni; perché in effetti i libri di Aristotele sono tanto oscuri e pieni di termini tanto vaghi e generici che si possono attribuirgli con qualche apparenza di verità le posizioni di coloro che sono più in contrasto con lui. Si può fargli dire, in qualcuna delle sue opere, tutto ciò che si vuole, perché non dice quasi nulla, benché faccia gran rumore; come i bambini fanno dire tutto ciò che vogliono al suono delle campane perché le campane fanno molto rumore e non dicono nulla.

Sembra, è vero, molto ragionevole, costringere lo spirito dell'uomo a soffermarsi su questioni particolari per impedirgli di sragionare. Ma come? bisogna far questo con la menzogna e con l'errore? o piuttosto si crede che l'errore possa produrre l'incontro fra gli spiriti? Si guardi quanto è raro trovare persone d'ingegno che siano soddisfatte della lettura di Aristotele e persuase di avere acquisito una vera scienza persino dopo essere invecchiate sui suoi libri, e si riconoscerà come cosa manifesta che solo la verità e l'evidenza impongono una tregua all'agitazione dello spirito, mentre le dispute, le avversioni, gli errori, persino le eresie, sono alimentati e rinvigoriti dai cattivi metodi di studio. La verità è indivisibile, non è capace di varietà; solo lei può costituire il punto d'incontro fra gli spiriti; la menzogna e l'errore possono soltanto dividerli ed agitarli.

Qualcuno, non ne dubito, crederà in buona fede che il *Principe* dei filosofi, come lo chiamano, non sia nell'errore e che la filosofia vera e ben fondata si trovi nelle sue opere. C'è gente che immagina che a duemila anni da quando Aristotele ha scritto ancora non si sia potuto scoprire che sia caduto in qualche errore; quindi, essendo in qualche modo infallibile, si può seguirlo ciecamente e citarlo come infallibile. Ma non vogliamo soffermarci a rispondere a queste persone perché la loro ignoranza dev'essere troppo grossolana e più degna di venir disprezzata che non di venir combattuta. Ci si limita a chieder loro se sanno che Aristotele o qualcuno dei suoi seguaci abbia mai dedotto dai princìpi di fisica che gli sono propri qualche verità; o, se mai lo avessero fatto loro stessi, si facciano avanti, la spieghino, la provino; promettia-

mo di non parlar più d'Aristotele se non in termini di lode. Non si dirà più che i suoi princìpi sono inutili perché, alla fine, saranno serviti a provare una verità; ma non c'è da sperarci. Già da un pezzo la sfida è stata lanciata, tra l'altro da Descartes nelle sue *Meditazioni metafisiche*[6], e anche con la promessa di dimostrare che questa pretesa verità è falsa. Sembra molto improbabile che qualcuno si azzardi mai a fare ciò che i maggiori nemici di Descartes e i più zelanti difensori della filosofia di Aristotele non hanno ancora osato intraprendere.

E dopo questo sia concesso dire che è accecamento, bassezza di spirito, stupidaggine arrendersi così all'autorità di Aristotele, di Platone, o di qualunque altro filosofo; che leggerli col solo proposito di tenerne a mente le opinioni è tempo perso e che si fa perder tempo a coloro cui s'insegna a leggerli a questo modo. Ci sia concesso dire con sant'Agostino[7] che è *una stolta curiosità quella di chi manda il proprio figlio a scuola perché impari che cosa pensa il maestro*. Che i filosofi non possono istruirci con la loro autorità e, se lo pretendono, non sono nel giusto; giurare solennemente in loro difesa è una sorta di follia e di empietà; infine, opporsi per interesse alle opinioni nuove dei filosofi, che possono essere vere, per tenere in vita quelle che a sufficienza si conoscono per false ed inutili, significa tenere ingiustamente prigioniera la verità.

CAPITOLO QUARTO

Continuazione del medesimo tema. I. Spiegazione della seconda regola della curiosità – II. Spiegazione della terza

I. *Seconda regola della curiosità*

La seconda regola che va osservata è che la novità non deve mai servirci di ragione per credere che le cose siano vere. Abbiamo già

[6] [Descartes aveva sostenuto che i princìpi aristotelici mancavano di fecondità, non nelle *Meditazioni*, ma nella lettera-prefazione ai *Princìpi* indirizzata all'Abbé Picot (AT, IX-2, 18-19).]

[7] *Quis tam stulte curiosus est qui filium suum mittat in scholam ut quid magister cogitet discat?* (Aug., *de Magistro*, XIV [P.L. 32, 1219]).

detto più volte che gli uomini non devono adagiarsi nell'errore e nei falsi beni di cui godono; che è giusto cerchino l'evidenza della verità e il vero bene che non posseggono volgendosi quindi alle cose che per loro sono nuove e fuori dell'ordinario. Ma non devono perciò attaccarcisi sempre né credere, per superficialità, che le opinioni nuove siano vere in quanto nuove, e che dei beni siano veri in quanto non ne hanno ancora goduto. La novità deve solo spingerli ad esaminare con cura le cose nuove. Non devono disprezzarle perché non le conoscono, né credere avventatamente che racchiudano ciò che essi desiderano e sperano.

Ma ecco ciò che accade abbastanza spesso. Gli uomini, dopo avere esaminato le opinioni antiche e diffuse non vi hanno riconosciuto la luce della verità; dopo aver gustato i beni usuali non vi hanno trovato il consistente piacere che deve accompagnare il possesso del bene; le opinioni e i beni ordinari non hanno placato i loro desideri e le loro ansie. Se pertanto si parla loro di qualcosa di nuovo e di straordinario, l'idea della novità li fa subito sperare che si tratti proprio di ciò che cercano. E poiché di solito ci si lusinga e si crede volentieri che le cose siano come si desidera che siano, le loro speranze si rafforzano via via che i loro desideri aumentano e finiscono col trasformarsi insensibilmente in certezze immaginarie. In seguito collegano tanto saldamente l'idea della novità con quella della verità che l'una richiama immancabilmente l'altra; e ciò che è più nuovo si presenta sempre loro come più vero e come migliore di ciò che è più usuale e comune; si scostano molto, su questo punto, da taluni che, avendo collegato in odio all'eresia l'idea della novità con quella del falso, immaginano che tutte le opinioni nuove siano false e che racchiudano qualcosa di pericoloso.

Si può dunque dire che questa disposizione abituale dello spirito e del cuore degli uomini verso tutto ciò che riveste caratteri di novità è una delle cause più generali dei loro errori. Infatti quasi mai li porta alla verità. Quando ce li porta è solo per un caso fortunato; infine li distoglie sempre dal loro vero bene impelagandoli in quella molteplicità di svaghi e di falsi beni di cui il mondo è pieno. E qui sta l'errore più pericoloso in cui si possa cadere.

II. *Terza regola della curiosità*

La terza regola contro gli smodati desideri di novità è che quando per altra via abbiamo la certezza che certe verità sono così nascoste da non potersi praticamente scoprire e che i beni sono così piccoli e tenui da non poterci rendere felici, non dobbiamo lasciarci eccitare dalla novità che vi si trova.

Chiunque può sapere per via di fede, di ragione e di esperienza che tutti i beni creati non bastano a colmare la capacità infinita della volontà. La fede c'insegna che tutte le cose del mondo sono solo vanità e che la nostra felicità non consiste negli onori o nelle ricchezze. La ragione ci assicura che, non essendo in nostro potere limitare i nostri desideri, ed essendo noi portati da un'inclinazione naturale ad amare tutti i nostri beni, non possiamo diventare felici se non possedendo quello che tutti li racchiude. La nostra personale esperienza ci fa sentire che non siamo felici nel possesso dei beni di cui godiamo poiché ne desideriamo ancora altri. Infine, quotidianamente noi vediamo che i grandi beni di cui persino i principi e i re più potenti godono sulla terra non sono ancora sufficienti ad appagare i loro desideri: addirittura hanno più inquietudini e dispiaceri degli altri e, trovandosi, per così dire, al sommo della ruota della fortuna, devono essere infinitamente più agitati e scossi dal suo movimento di coloro che stanno più in basso, più vicino al centro. Perché, in fin dei conti, cadono sempre dall'alto e le ferite che ricevono sono sempre gravi; tutta la grandezza che li accompagna e che attribuiscono al loro proprio essere non fa che aumentarne il volume in modo da renderli suscettibili di un numero più grande di ferite e da esporli di più ai colpi della fortuna.

Pertanto, poiché la fede, la ragione e l'esperienza ci convincono che i beni e i piaceri della terra di cui ancora non abbiamo goduto, quando li possedessimo non ci renderebbero più felici, dobbiamo, stando a questa terza regola, badare di non lasciarci lusingare scioccamente da una vana speranza di felicità, che, crescendo un po' alla volta in proporzione alla nostra passione e ai nostri desideri, si trasformerebbe alla fine in una certezza ingannevole. Infatti, quando si desidera qualche bene con estrema passione, lo si immagina sempre grandissimo e ci si persuade, anche, insensibilmente che, possedendolo, si sarà felici.

Bisogna pertanto resistere a questi vani desideri poiché vano sarebbe il tentativo di colmarli; ma soprattutto perché, quando ci si abbandona alle proprie passioni e si impiega il proprio tempo ad appagarle, si perde Dio e con lui tutte le cose. Non si fa che correre da un falso bene all'altro; si vive sempre in preda a false speranze; ci si disperde, ci si agita in mille modi diversi; si trovano dappertutto degli ostacoli, perché i beni che si cercano sono desiderati da molti e non possono essere posseduti da molti; alla fine si muore e non si possiede più nulla. Infatti, come c'insegna san Paolo[8], «coloro che vogliono diventar ricchi cadono nella tentazione e nei tranelli del diavolo e in molteplici desideri inutili e perniciosi che fanno precipitare l'uomo nell'abisso della perdizione e della dannazione; perché nella cupidigia è la fonte di tutti i mali».

Se non dobbiamo volgerci alla ricerca dei beni della terra che ci si presentano come nuovi, in quanto siamo certi che non vi troveremmo la felicità che vi cerchiamo, nemmeno dobbiamo nutrire il minimo desiderio di conoscere le opinioni nuove su un grandissimo numero di questioni difficili, perché sappiamo d'altra parte che lo spirito dell'uomo non ne saprebbe scoprire la verità. Sono di questa natura la maggior parte delle questioni che si trattano in morale e soprattutto in fisica; per tale ragione dobbiamo diffidare parecchio dei libri che quotidianamente si scrivono su questi temi molto oscuri ed impervi. Perché, se anche, in senso assoluto, i problemi che contengono si possono risolvere, ci sono tuttavia così poche verità conosciute e tante ce ne sono da scoprire prima di giungere a quelle trattate in quei libri, che non si può leggerli senza rischiare grandi perdite.

Ma gli uomini non si regolano così; fanno tutto il contrario. Non esaminano se ciò che si dice loro è possibile. Basta prometter loro cose straordinarie, come il ripristino del calore naturale, dell'*umidità radicale*, degli spiriti *vitali*, o di altre cose che non intendono, per eccitare la loro vana curiosità e per accaparrarsene l'attenzione. Per abbagliarli e conquistarli basta proporre loro dei paradossi; servirsi di parole oscure, di termini che ne impongono, dell'autorità di qualche autore sconosciuto; oppure realizzare qualche esperienza molto percettibile e molto fuori del comune,

[8] Cap. 6 *a Tim.* [*1. Tim.*, VI, 9-10].

magari priva di qualunque rapporto con ciò che si sostiene: per convincerli, infatti, basta stordirli.

Se un medico, un chirurgo, un empirico citano passi greci e latini, servendosi di termini nuovi e fuori del comune, per quelli che li ascoltano, si tratta di grandi uomini. Si dà loro diritto di vita e di morte; si crede loro come ad oracoli; essi stessi immaginano di essere parecchio al disopra della comune degli uomini e di penetrare il fondo delle cose. E, se si è abbastanza disinvolti da testimoniare che non si accettano come ragione cinque o sei parole che non significano e non provano nulla, immaginano che si manchi di senso comune e che si neghino i primi princìpi. In effetti i primi princìpi di questa gente sono cinque o sei parole latine di qualche autore o, se si tratta di persone un gradino più in su, qualche passo greco.

È addirittura necessario che i medici di vaglia, per farsi una fama e per ottenere obbedienza, parlino qualche volta una lingua che i loro pazienti non capiscono.

Un medico che sa solo il latino può senz'altro farsi stimare in un villaggio, perché, per i contadini, il latino vale il greco o l'arabo. Ma, se un medico non sa almeno leggere il greco tanto da imparare qualche aforisma di Ippocrate, non deve aspettarsi di passare per uomo di scienza agli occhi della gente di città che, di solito, sa il latino. Quindi anche i medici più preparati, conoscendo questa fantasia degli uomini, si trovano costretti a parlare come gli arruffapopoli e gl'ignoranti e non sempre si deve giudicare della loro capacità e del loro buon senso in base alle cose che possono dire nel corso delle loro visite. Se parlano greco, a volte, è per fare l'incantesimo al malato, non alla malattia, perché sanno bene che una citazione in greco non ha mai guarito nessuno.

CAPITOLO QUINTO

I. La seconda inclinazione naturale o amor proprio – II. Si suddivide in amore dell'essere e del benessere, ossia della grandezza e del piacere

I. *La seconda inclinazione naturale o amor proprio*

La seconda inclinazione che l'autore della natura imprime senza posa alla nostra volontà è l'amore di noi stessi, ossia della nostra conservazione.

Abbiamo già detto che Dio ama tutte le sue opere; che a conservarle è solo l'amore che nutre per esse; e che vuole vi siano le sue stesse inclinazioni in tutti gli spiriti creati. Vuole pertanto che abbiano tutti un'inclinazione naturale per la propria conservazione come per la loro felicità, perché non possono esser felici senza essere. Tuttavia non è giusto collocare in se stessi il proprio fine ultimo e non amarsi in funzione di Dio; poiché, in effetti, non avendo per noi stessi nessuna bontà e nessuna sussistenza, nessun potere di renderci felici e perfetti, dobbiamo amarci solo in rapporto a Dio[9] che, solo, può essere il nostro sommo bene e renderci perfetti.

Se la fede e la ragione c'insegnano che solo Dio è il sommo bene e che lui solo può colmarci di piaceri, facilmente concepiamo che bisogna amarlo e abbastanza facilmente ci siamo portati; ma senza la grazia lo amiamo sempre imperfettamente e per amor proprio, voglio dire per un amor proprio ingiusto e abnorme. Perché, anche se forse lo amiamo come capace di renderci felici, non lo amiamo come sovrana giustizia; non lo amiamo tal quale è. Lo amiamo come un Dio umanamente bonario ed indulgente e non vogliamo uniformarci alla sua legge, all'ordine immutabile delle sue divine perfezioni. La carità nella sua assoluta purezza è tanto al disopra delle nostre forze che, ben lungi dal poter noi amare Dio per se stesso o com'è in se stesso, la ragione umana non intende facilmente che lo si possa amare se non in rapporto a sé e con un fine diverso dalla propria soddisfazione.

II. *L'amor proprio si suddivide in amore dell'essere e del benessere, ossia della grandezza e del piacere*

L'amor proprio si può suddividere in due specie, ossia amore della grandezza e amore del piacere; oppure amore del proprio essere e della perfezione del proprio essere e amore del proprio benessere, ossia della felicità.

[9] Mi spiego più chiaramente e più diffusamente nel *Traité de l'amour de Dieu* e nella *Troisième lettre au P. Lamy* [*Trois lettres du P. Malebranche au R. P. Lamy, Religieux bénédictin*, *O.C.*, XIV, pp. 33-121; vedi la lettera 3ª, a pp. 99-121]. Qui, infatti, parlo delle inclinazioni solo di sfuggita e per riferire con un certo ordine le cause dei nostri errori.

Per amore di grandezza noi aspiriamo alla potenza, alla posizione elevata, all'indipendenza, e vorremmo che il nostro essere sussistesse per se stesso. In qualche modo desideriamo di possedere l'essere necessario; in certo senso vogliamo essere come dei. Infatti c'è solo Dio che abbia propriamente l'essere e che esista necessariamente, poiché tutto ciò che è dipendente esiste solo per la volontà di colui da cui dipende. Gli uomini pertanto desiderando la necessità del loro essere, desiderano anche la potenza e l'indipendenza che li mettano al riparo dalla potenza altrui. Ma per amore del piacere non desiderano semplicemente l'essere; desiderano il benessere, poiché il piacere è la maniera d'essere migliore e più gradevole per l'anima; dico proprio il piacere in quanto piacere. Dimodoché, se si prende il piacere in generale, in quanto contiene i piaceri, tanto quelli della ragione come quelli del senso, mi sembra certo che si tratti del principio o motivo unico dell'amore naturale, ossia di tutti i moti dell'anima verso qualunque bene possibile, perché si può amare solo quello che piace. Se i beati amano le perfezioni divine, Dio tal qual è, ciò avviene perché piace loro la vista delle sue perfezioni. Infatti, dato che l'uomo è fatto per conoscere e amare Dio, la vista di tutto ciò che è perfetto doveva farci piacere.

Va rilevato che la grandezza, l'eccellenza, l'indipendenza della creatura non sono modi di essere che, per se stessi, la rendano più felice; perché spesso succede che si diventa miserabili con l'aumentare della nostra grandezza. Ma, quanto al piacere, è una maniera di essere che quando si instaura attualmente in noi, immancabilmente deve farci divenire più felici – non dico di una felicità consistente. La grandezza e l'indipendenza il più delle volte non sono in noi e, di solito, consistono solo nel nostro rapporto con le cose che ci stanno d'intorno. Ma i piaceri sono nell'anima stessa e ne costituiscono dei modi reali che la modificano e che per loro propria natura sono capaci di appagarla. Quindi noi guardiamo l'eccellenza, la grandezza, l'indipendenza, come cose adatte alla conservazione del nostro essere e talvolta anche come molto utili secondo l'ordine naturale per la conservazione del benessere; ma il piacere è sempre la maniera d'essere dello spirito che per se stessa lo rende felice, e, se si tratta di un piacere consistente, lo rende perfettamente contento; dimodoché il piacere è il benessere, e l'amore del piacere l'amore del benessere.

Ora, questo amore del benessere in noi è più forte dell'amore dell'essere, e l'amor proprio ci fa talvolta desiderare il non essere perché manchiamo del benessere. Questo accade a tutti i dannati per cui, secondo la parola di Gesù Cristo, meglio sarebbe non essere che essere così tristi come sono[10]; perché questi disgraziati, essendo nemici dichiarati di colui che racchiude in sé tutta la bontà, e che è la sola causa dei piaceri e dei dolori che siamo capaci di provare, non possono godere di nessuna contentezza. Sono e saranno in eterno dei miserabili perché la loro volontà sarà sempre disposta allo stesso modo abnorme. L'amore di sé racchiude dunque due amori, l'amore della grandezza, della potenza, dell'indipendenza e, in genere di tutte le cose che ci sembrano adatte alla conservazione del nostro essere, e l'amore del piacere nonché di tutte le cose che ci sono necessarie per il benessere, ossia per essere felici e contenti.

Questi due amori si possono suddividere in parecchie maniere; sia perché siamo composti di due parti diverse, anima e corpo, secondo cui è possibile suddividerli; sia perché si può distinguerli o specificarli mediante i diversi oggetti che ci sono utili per la nostra conservazione. Tuttavia non ci soffermeremo su questo: non essendo nostro proposito di costruire un sistema morale, non è necessario fare una ricerca e una suddivisione esatta di tutte le cose che consideriamo come nostri beni. È stato solo necessario fare questa suddivisione per esporre con un certo ordine le cause dei nostri errori.

Cominceremo dunque col parlare degli errori che hanno la loro causa nella nostra inclinazione per la grandezza e per tutto ciò che colloca il nostro essere al di fuori della dipendenza dagli altri; quindi tratteremo di quelli che provengono dalla nostra inclinazione per il piacere e per tutto ciò che rende il nostro essere il migliore possibile per noi o quello che più ci appaga.

[10] [Matt., XXVI, 24; Marc., XIV, 21.]

CAPITOLO SESTO

I. La nostra inclinazione per tutto ciò che ci eleva al disopra degli altri – II. Falsi giudizi di persone dedite alla pietà – III. Falsi giudizi dei superstiziosi e degli ipocriti – IV. Voët nemico di Descartes

I. *La nostra inclinazione per tutto ciò che ci eleva al disopra degli altri*

Tutte le cose che ci mettono alquanto al disopra degli altri conferendoci una maggior perfezione, come la scienza e la virtù; oppure che ci accordano una certa autorità su di loro rendendoci più potenti, come le dignità e le ricchezze, sembrano, in qualche modo, collocarci in una condizione di indipendenza. Tutti coloro che sono al disotto di noi ci riveriscono e ci temono; sono sempre pronti a fare ciò che ci piace per la nostra conservazione e non osano nuocerci od opporsi ai nostri desideri. Quindi gli uomini cercano sempre di possedere questi vantaggi che li elevano al disopra degli altri, perché non stanno a pensare che il loro essere e il loro benessere, in verità, dipendono solo da Dio e non dagli uomini; e che la vera grandezza che li renderà eternamente felici non consiste nel grado che rivestono nell'immaginazione degli altri uomini, deboli e miserabili quanto loro, ma nel posto onorevole che tengono nella ragione divina, in quella ragione onnipotente che renderà eternamente a ciascuno secondo le sue opere.

Ma gli uomini non solo desiderano di possedere effettivamente la scienza e la virtù, le dignità e le ricchezze; fanno anche tutti i loro sforzi perché almeno si creda che davvero le posseggono. E, se si può affermare che si preoccupano meno di sembrar ricchi che di esserlo effettivamente, si può anche dire che spesso si preoccupano meno di essere virtuosi che di sembrarlo; infatti, come dice piacevolmente l'autore delle *Réflexions morales*[11] «La virtù non andrebbe molto lontano se la vanità non le tenesse compagnia».

La fama di essere ricco, sapiente, virtuoso, produce nell'immaginazione di coloro che ci stanno d'intorno o che ci sono più strettamente legati disposizioni comodissime per noi. Li mette ai

[11] [La Rochefoucauld, *Réflexions ou maximes morales*, Bibl. de la Pléiade, p. 429.]

nostri piedi; li fa parteggiare per noi; ispira loro tutti i moti che tendono alla conservazione del nostro essere e all'accrescimento della nostra grandezza. Quindi gli uomini conservano la loro reputazione come un bene di cui hanno bisogno per vivere comodamente nel mondo.

Tutti gli uomini pertanto hanno inclinazione per la virtù, la scienza, le dignità, le ricchezze, e per la reputazione di possedere questi requisiti vantaggiosi. Noi faremo vedere con qualche esempio come queste inclinazioni possano farli cadere in errore. Cominciamo con l'inclinazione per la virtù o per l'apparenza della virtù.

Le persone seriamente impegnate nella conquista della virtù non fanno uso del loro spirito o del loro tempo se non per conoscere la religione ed esercitarsi nelle opere buone. Non vogliono conoscere, come san Paolo, se non Gesù Cristo crocifisso[12], farmaco della malattia e della corruzione della loro natura. Non desiderano altra luce oltre quella necessaria per vivere cristianamente e per riconoscere i loro doveri che poi si dedicano solo ad adempiere con fervore e con scrupolo. Perciò non sono particolarmente attratte da scienze che sembrano sterili e vane per la loro salvezza.

II. *Falsi giudizi di persone dedite alla pietà*

A questo comportamento non si può muovere nessun rimprovero; se ne fa una stima illimitata; ci si riterrebbe felici di seguirlo tale e quale giungendo a pentirsi di non averlo fatto abbastanza. Ma non si può approvare che, essendovi – com'è manifesto – scienze puramente umane, molto certe e abbastanza utili, che staccano lo spirito dalle cose sensibili e lo avvezzano o lo preparano un po' alla volta a gustare le verità del Vangelo, persone dedite alla pietà, senza averle esaminate, le condannino troppo frettolosamente o come inutili o come incerte.

È vero che le scienze, per la maggior parte, sono molto incerte e molto inutili. Non ci si sbaglia gran che a credere che contengano solo verità che servono a poco. È concesso non studiarle mai, e meglio disprezzarle del tutto che lasciarsene incantare ed abbagliare. Tuttavia si può assicurare che è necessarissimo cono-

[12] [*1. Cor.*, II, 2.]

scere qualche verità metafisica. La conoscenza della causa universale o dell'esistenza di un Dio è assolutamente necessaria perché la stessa certezza della fede dipende dalla conoscenza, fondata sulla ragione, dell'esistenza di un Dio. Si deve sapere che è la sua volontà a creare la natura e a regolarne il corso; che la forza o la potenza delle cause naturali si riduce alla sua volontà; in una parola, che tutte le cose dipendono da Dio in tutte le maniere.

È anche necessario conoscere cos'è la verità, i mezzi per distinguerla dall'errore, la differenza fra spiriti e corpi, le conseguenze che si possono ricavarne, come l'immortalità dell'anima e parecchie altre verità analoghe che si possono conoscere con certezza.

La scienza dell'uomo o di se stessi è una scienza che non si può ragionevolmente disprezzare; è piena di un'infinità di cose che è assolutamente necessario conoscere perché lo spirito acquisti un certo equilibrio e una certa penetrazione. E si può affermare che se un uomo rozzo e stupido è infinitamente al disopra della materia perché sa di essere, mentre la materia non lo sa, coloro che conoscono l'uomo sono molto al disopra delle persone rozze e stupide perché sanno ciò che sono, mentre le altre non lo sanno.

Ma la scienza dell'uomo non merita stima solo perché ci eleva al disopra degli altri; ne merita molta di più perché ci abbassa e ci umilia davanti a Dio. Questa scienza ci fa conoscere perfettamente la nostra dipendenza da lui in tutte le cose, perfino nelle nostre azioni più abituali; ci rende manifesta la corruzione della nostra natura; ci dispone a ricorrere a colui che solo può guarirci, a legarci a lui, a diffidare di noi stessi e a staccarcene; così, in più modi, molto acconciamente ci dispone a sottometterci alla grazia del Vangelo.

Non si può facilmente fare a meno di una sia pur grossolana infarinatura e di una conoscenza generale della matematica e della natura. Bisogna aver appreso queste scienze fin da giovani; staccano lo spirito dalle cose sensibili impedendogli di farsi molle ed effeminato; servono abbastanza nella vita; ci portano persino a Dio; la conoscenza della natura fa questo per se stessa; quella della matematica attraverso la ripugnanza che ci ispira per le false impressioni dei sensi.

Le persone virtuose non devono disprezzare queste scienze o guardarle come incerte o inutili se non sono sicure di averle studiate abbastanza per darne un giudizio fondato. Ce ne sono parecchie altre che possono disprezzare senza timore. Condannino

al rogo certi poeti, i filosofi pagani, i rabbini, alcuni storici e un gran numero di autori che fanno la gloria e l'erudizione di taluni dotti; non ci sarà molto da preoccuparsi. Ma non condannino la conoscenza della natura come contraria alla religione perché, essendo la natura regolata dalla volontà di Dio, la vera conoscenza della natura ci fa conoscere ed ammirare la potenza, la grandezza e la saggezza di Dio; e, infine, sembra che Dio abbia creato l'universo perché gli spiriti lo studino e, attraverso questo studio, siano portati a conoscere e riverire il suo autore. Dimodoché coloro che condannano lo studio della natura sembrano opporsi alla volontà di Dio; a meno che non pretendano che, dopo il peccato, lo spirito dell'uomo sia incapace di questo studio. Non aggiungano che la conoscenza dell'uomo serve solo a gonfiarlo alimentando la sua vanità perché coloro che tra la gente hanno fama di possedere una perfetta conoscenza dell'uomo, pur conoscendolo spesso molto poco, sono di solito pieni di un insopportabile orgoglio. È evidente che non ci si può conoscere bene senza avvertire le proprie debolezze e le proprie miserie.

III. *Falsi giudizi dei superstiziosi e degli ipocriti*

Quindi, per lo più, non sono le persone di vera e solida pietà a condannare ciò che non capiscono; sono piuttosto i superstiziosi e gl'ipocriti. I superstiziosi per servile timore e per bassezza e debolezza di spirito si sgomentano appena vedono uno spirito vivo e penetrante. Per esempio, per essere ai loro occhi un ateo basta spiegare la folgore e i suoi effetti con ragioni naturali. Ma gli ipocriti, per un trucco del demonio, si trasformano in angeli di luce. Si servono in apparenza di verità sante e venerate da tutti per opporsi, mossi da interessi particolari, a verità poco note e poco valorizzate. Combattono la verità con l'immagine della verità e talvolta, burlandosi in cuor loro di ciò che tutti rispettano, si fanno nello spirito degli uomini una fama tanto più solida e temibile quanto più la cosa di cui si son presi gioco è santa.

Costoro sono dunque i più forti, i più potenti, i più temibili nemici della verità. È vero che sono abbastanza rari, ma bastano pochi per fare un gran male. Spesso l'apparenza della verità e della virtù fa più male di quanto non facciano bene la verità e la virtù; basta infatti

un abile ipocrita per determinare il crollo di ciò che molte persone veramente sagge e virtuose hanno edificato con grande fatica.

IV. *Voët*[13]

Descartes, per esempio, ci ha dimostrato l'esistenza di Dio, l'immortalità delle nostre anime, parecchie altre questioni metafisiche, un numero rilevantissimo di questioni fisiche, e il nostro tempo ha verso di lui un debito sconfinato per le verità che ci ha fatto conoscere. Ed ecco tuttavia saltar su un ometto, un retore ardente e veemente, rispettato dai riformati a cagione dello zelo che ostenta per la loro religione; scrive libri pieni d'ingiurie contro di lui e lo accusa dei più gravi delitti. Descartes è un cattolico, ha studiato sotto la guida dei padri Gesuiti, ne ha spesso parlato con stima. Ciò basta a questo spirito malevolo per convincere popoli nemici della nostra religione, e facili da eccitarsi su cose tanto delicate come son quelle della religione, che Descartes è un emissario dei Gesuiti, con pericolosi progetti; infatti le più piccole apparenze di verità in materia di fede esercitano sugli animi un'azione più potente che non le verità reali ed effettive di contenuto fisico o metafisico di cui ci si cura molto poco. Descartes ha scritto sull'esistenza di Dio. Ce n'è abbastanza perché questo calunniatore esplichi il suo falso zelo conculcando tutte le verità difese dal suo nemico. Lo accusa di essere un ateo e persino d'impartire sottilmente, in segreto, insegnamenti di ateismo, come quell'infame ateo di *Vanino*[14], che fu arso a Tolosa e che nascondeva la sua ma-

[13] [Gijsbert Voët detto Voetius (1589-1676), teologo calvinista olandese, autore di una *Admiranda methodus novae philosophiae R. Descartes*, Utrecht 1643, nota come *Philosophia cartesiana*, con prefazione firmata dallo Schoock, che del Voët era discepolo. Polemizzò vivacemente con Descartes, la cui filosofia era, secondo lui, inconciliabile con la teologia riformata. Cartesio gli rispose con l'*Epistola* Renati Descartes *ad celeberrimum virum D. Gisbertum Voetium* (AT, VIII-2, 1-194); ma la cosa ebbe aspri sviluppi che si possono seguire in AT, VIII-2, 199-273. Si veda anche l'*Epistola ad P. Dinet* (AT, VII, 563-603).]

[14] [Giulio Cesare Vanini (1584-1619), filosofo naturalista, nacque a Taurisano, Lecce, e studiò a Napoli e a Padova. Entrato nell'ordine carmelitano vagò per l'Europa (Germania, Inghilterra, Francia). Banditore di una religione della natura, negò l'immortalità dell'anima e sostenne posizioni immanentistiche. Riprese motivi e testi di Pomponazzi e Cardano. Accusato di eresia e di ateismo (in Inghilterra, nel 1612, aveva abbandonato il cattolicismo), fu condannato al rogo a Tolosa.]

ligna empietà scrivendo a sostegno dell'esistenza di un Dio; infatti una delle ragioni addotte da Voët a prova dell'ateismo del suo nemico è che egli scriveva contro gli atei, come *Vanino* che scriveva contro gli atei per dissimulare la sua empietà.

È così che si calpesta la verità quando ci si fonda sulle sue apparenze e quando si è conquistata una grande autorità sugli spiriti deboli. La verità ama la dolcezza e la pace e, con tutta la sua forza, cede talvolta all'orgoglio e all'audacia della menzogna che delle sue apparenze si ammanta e si arma. Sa bene che l'errore non può nulla contro di lei; e se, per qualche tempo, resta come proscritta e relegata nell'oscurità, è solo in attesa di occasioni più favorevoli di mostrarsi in piena luce; perché alla fine, quasi sempre, essa compare più forte e risplendente che mai proprio là dove ha subito violenza.

Non sorprende che un nemico di Descartes, un uomo di religione diversa dalla sua, un ambizioso che pensa solo ad ascendere sulle rovine di persone superiori a lui, un retore scriteriato, Voët, parli con disprezzo di ciò che non intende e non vuole intendere. Ma si ha motivo di stupirsi che taluni, senza esser nemici né di Descartes né della sua religione, abbiano concepito contro di lui sentimenti di avversione e di disprezzo a cagione delle ingiurie che hanno letto in libri scritti dal nemico della sua persona e della sua religione.

Il libro di questo eretico, intitolato *Desperata causa papatus*[15], mostra a sufficienza la sua impudenza, la sua ignoranza, la sua rabbia, il suo desiderio di apparire zelante per conquistare così una certa fama tra i suoi. Si tratta quindi di un uomo a cui non bisogna credere sulla parola. Infatti, come non si deve credere a tutte le fole che ha raccolto in questo libro contro la nostra religione, così non si deve credere sulla sua parola alle accuse atroci ed ingiuriose che ha inventato contro il suo nemico.

Degli uomini ragionevoli non devono dunque lasciarsi convincere che Descartes è un uomo pericoloso per averlo letto in qualche libro o per averlo sentito dire a qualcuno che rispettano

[15] [L'opera di Voët, uscita nel 1635, s'inserisce in una polemica con Giansenio nata dalla proibizione del culto cattolico a Bois-le-Duc nel 1629. Per Giansenio rispose Fromond, a cui replicò nel 1638 un adepto del Voët, Martin Schoock (Schoockius) con una *Desperatissima causa papatus*.]

per la sua pietà. Non è permesso credere agli uomini sulla parola quando accusano gli altri dei delitti più gravi. Non è una prova sufficiente per credere una cosa il fatto di sentirla dire da un uomo che parla con zelo e gravità. Perché alla fine non si possono mai dire cose false e sciocche con la stessa disinvoltura con cui si dicono cose buone, specialmente poi quando ci si è lasciati persuadere per dabbenaggine e per debolezza.

Informarsi della verità o della falsità delle accuse formulate contro Descartes è facile; è facile trovare i suoi scritti ed è molto facile capirli, quando si è capaci di leggerli con attenzione. Si leggano dunque le sue opere per poter avere contro di lui altre prove, diverse da semplici voci; e io spero che dopo averle lette e ben meditate non lo si accuserà più di ateismo e che, al contrario, si avrà tutto il dovuto rispetto per un uomo che ha dimostrato in maniera molto semplice ed evidente, non solo l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, ma anche un'infinità di altre verità fino al suo tempo sconosciute.

CAPITOLO SETTIMO

Il desiderio della scienza e i giudizi dei falsi dotti

Lo spirito dell'uomo ha senza dubbio pochissima capacità ed estensione; tuttavia non c'è nulla che egli non desideri di sapere. Tutte le scienze umane non bastano ad appagare i suoi desideri, mentre la sua capacità è così angusta che egli non può capire perfettamente una sola scienza particolare. In continua agitazione, desidera sempre di sapere, sia perché spera di trovare ciò che cerca, come abbiamo detto nei capitoli precedenti, sia perché si persuade che la sua anima ed il suo spirito si amplifichino per il vano possesso di qualche cognizione eccezionale. Il desiderio smodato di felicità e di grandezza gli fa studiare tutte le scienze: spera di trovare la felicità nelle scienze morali e cerca questa falsa grandezza nelle scienze speculative e in tutte quelle scienze vane e fuori del comune che, agli occhi di chi le ignora, innalzano chi le possiede.

Come mai ci sono persone che passano tutta la loro vita a leggere le opere dei rabbini e altri libri scritti in lingue straniere, oscure e corrotte, da autori privi di gusto e d'intelligenza? si spie-

ga solo con la persuasione che, quando sanno le lingue orientali, sono più grandi e si collocano più in alto di chi non le sa. E quale sostegno possono avere nel loro lavoro ingrato, sgradevole, faticoso, inutile, se non la speranza di innalzarsi e la prospettiva di qualche vana grandezza? In effetti si guardano come uomini rari; vengono complimentati per la loro profonda erudizione; sono ascoltati più volentieri degli altri; e anche se si può dire che di solito hanno meno giudizio di tutti, non foss'altro per avere impiegato tutta la loro vita in una cosa molto inutile, che non può renderli né più saggi né più felici, tuttavia ci si immagina che abbiano molta più intelligenza e molto più discernimento dei loro simili: poiché sanno di più sull'origine delle parole ci si lascia persuadere che siano dotti circa la natura delle cose.

Per la medesima ragione gli astronomi impiegano il loro tempo e le loro risorse per conoscere esattamente ciò che non solo è inutile, ma impossibile sapere. Vogliono riscontrare nel corso dei pianeti un'esatta regolarità che non ci si trova mai e tracciare delle tavole astronomiche per stabilire in anticipo effetti di cui non conoscono le cause. Hanno fatto la *selenografia* o geografia della luna, come se si progettasse di farci dei viaggi. L'hanno già distribuita tra quanti si sono illustrati nel campo astronomico; ce ne sono pochi che non posseggano qualche provincia in questo paese, come ricompensa dei loro importanti lavori[16]; e non so se non traggano qualche vanto dal fatto di essere stati nelle grazie di colui che ha distribuito loro questi regni con tanta magnificenza.

Per quale ragione uomini ragionevoli si applicano tanto a questa scienza persistendo in errori molto grossolani riguardo a verità che è molto utile conoscere, se non perché ritengono sia qualcosa di grande sapere ciò che accade nel cielo? La cognizione della minima cosa che avvenga lassù sembra loro più nobile, più elevata, più degna della grandezza del loro spirito che non la conoscenza delle cose vili, abiette e corruttibili quali sono, secondo il loro modo di vedere, i semplici corpi sublunari. La nobiltà di una scienza deriva dalla nobiltà del suo oggetto. È un gran principio! La conoscenza del moto dei corpi inalterabili e incorruttibili è

[16] [Si allude al Riccioli che dette ai crateri lunari nomi di scienziati antichi e moderni.]

pertanto la più alta, la più eletta di tutte le scienze. Perciò sembra loro degna della grandezza e dell'eccellenza del loro spirito.

È così che gli uomini si lasciano abbagliare da una falsa idea di grandezza che li lusinga e li mette in agitazione. Appena la loro immaginazione ne è colpita si prosterna davanti a questo fantasma; lo venera, capovolge ed acceca la ragione che deve giudicarne. Quando gli uomini giudicano gli oggetti della loro passione sembrano sognare e mancare di senso comune. Perché, infine, che c'è di grande nella conoscenza dei moti dei pianeti? e, anche ora, non ne sappiamo quanto basta per fissare il corso dei nostri mesi e dei nostri anni? Importa poi tanto di sapere se Saturno è circondato da un anello o da un gran numero di piccoli satelliti? perché prendere posizione in proposito? perché farsi vanto di aver predetto l'entità di un'eclissi, quando, forse, si è riusciti a dare nel segno meglio di un altro per un caso fortunato? Ci sono persone che per disposizione del principe hanno il compito di osservare gli astri; contentiamoci delle loro osservazioni. Ci si applicano a ragione, in quanto lo fanno per dovere: è la loro partita. Vi lavorano con successo perché, senza posa, vi portano arte, applicazione e tutta la precisione possibile; non mancano di nulla per riuscire. Quindi dobbiamo essere pienamente soddisfatti a proposito di una cosa che ci riguarda così poco quando ci fanno parte delle loro scoperte.

È bene che molti si applichino all'anatomia perché conoscerla è estremamente utile e le conoscenze a cui dobbiamo aspirare son quelle che ci sono più utili. Possiamo e dobbiamo applicarci a ciò che contribuisce in qualche modo alla nostra felicità, o piuttosto ad alleviare le nostre infermità e le nostre miserie. Ma passare tutte le notti attaccati a un cannocchiale per scoprire nei cieli qualche macchia o qualche nuovo pianeta, rimetterci la salute e gli averi, abbandonare la cura dei propri affari per far visita regolarmente alle stelle misurandone grandezza e posizioni, mi sembra significhi dimenticare del tutto ciò che siamo oggi e ciò che saremo un giorno.

E non mi si venga a dire che lo si fa per conoscere la grandezza di chi ha creato tutte queste grandi cose. L'ultima mosca, quando la consideriamo attentamente, senza farci influenzare dalla sua piccolezza, ci rivela la potenza e la saggezza di Dio meglio di tutto ciò che gli astronomi sanno dei cieli. Tuttavia gli uomini non so-

no nati per dedicare tutta la loro vita all'esame delle mosche e degl'insetti[17], e non siamo entusiasti del daffare che taluni si sono dati per insegnarci come sono fatti i pidocchi di ciascuna specie animale e le trasformazioni dei diversi vermi in mosche e farfalle. È concesso divertircisi quando non si ha nulla da fare e per svago; ma gli uomini non devono dedicarvi tutto il loro tempo, a meno di essere insensibili alle loro miserie.

Devono senza posa applicarsi alla conoscenza di Dio e di se stessi; esercitarsi con serietà a liberarsi dei loro errori e pregiudizi, delle loro passioni e inclinazioni al peccato; ricercare con ardore le verità di cui più necessitano. Perché, infine, i più giudiziosi sono coloro che cercano con maggior cura le verità più fondate.

La causa principale che impegna gli uomini in studi ingannevoli è che hanno associato l'idea di sapienza a conoscenze vane e sterili invece di associarla solo a scienze sostanziose e necessarie. Infatti, quando un uomo si mette in testa di diventare dotto e lo spirito di polimatia comincia ad agitarlo, non sta tanto a guardare quali sono le scienze che gli sono più necessarie, sia per tenere una condotta onesta, sia per il perfezionamento della sua ragione; guarda solo a coloro che passano per dotti tra la gente e a ciò che li rende degni di considerazione. Poiché tutte le scienze più fondate e necessarie sono piuttosto comuni esse non fanno né ammirare né rispettare coloro che le posseggono; infatti le cose comuni, per belle e ammirevoli che siano per se stesse, vengono guardate senza attenzione e senza emozione. Coloro che vogliono diventare dotti non si arrestano pertanto alle scienze necessarie al comportamento pratico e alla perfezione dello spirito. Esse non risvegliano in loro quell'idea delle scienze che si sono foggiati, perché non sono le scienze che hanno ammirato negli altri e che desiderano vengano ammirate in loro.

Il Vangelo e la morale fanno conoscere cose troppo comuni ed abituali; essi desiderano conoscere la critica di qualche termine che si trova negli antichi filosofi o nei poeti greci. Le lingue, e specialmente quelle che non sono usate nel loro paese, come l'arabo o l'ebraico o qualche altra simile, sembrano loro degne di appli-

[17] [Si allude al Redi e alle sue *Esperienze intorno alla generazione degli insetti* (cit.).]

cazione e di studio. Se leggono le Sacre Scritture, non è per impararvi la religione e la pietà. Sono tutti presi dai problemi cronologici, geografici, e dalle difficoltà grammaticali; desiderano con più ardore la conoscenza di queste cose che le verità salutari del Vangelo. Vogliono far propria la scienza che scioccamente hanno ammirato negli altri e che gli sciocchi non mancheranno di ammirare in loro.

Del pari, nelle conoscenze della natura, non cercano le più utili, ma le meno comuni. L'anatomia è troppo in basso per loro; ma l'astronomia si colloca più in alto. Gli esperimenti usuali non meritano che ci si applichino; ma quegli esperimenti rari e sorprendenti che non possono mai illuminare la nostra mente sono l'oggetto delle loro osservazioni più accurate.

Si fanno un vanto di conoscere le storie più rare ed antiche. Ignorano la genealogia dei principi regnanti e fanno indagini scrupolose su quella degli uomini morti quattromila anni fa. Non si curano di apprendere i fatti più risaputi del loro tempo e cercano di conoscere con esattezza le favole e le finzioni dei poeti. Non conoscono neppure i propri parenti, ma, se lo desiderate, vi addurranno parecchie testimonianze autorevoli per provarvi che un cittadino romano era imparentato con un imperatore, e altre cose del genere.

A mala pena sanno il nome delle comuni vesti che sono in uso al tempo loro, e si divertono a far ricerche su quelle di cui si servivano i Greci e i Romani. Pur conoscendo poco gli animali del loro paese avranno il coraggio d'impiegare parecchi anni a comporre di gran volumi sugli animali biblici, perché risulti che hanno indovinato meglio di altri il significato di termini sconosciuti. Un libro del genere costituisce la delizia del suo autore e dei dotti che lo leggono perché, farcito com'è di passi greci, ebraici, arabi, e via discorrendo; di citazioni di rabbini e di altri autori oscuri e fuori del comune, appaga la vanità del suo autore e la sciocca curiosità di quelli che lo leggono, che, a loro volta, si crederanno più dotti degli altri quando potranno assicurare fieramente che nelle Scritture ci sono sei parole diverse per indicare un leone o qualcosa di simile.

Spesso ignorano la carta geografica del loro paese e persino la pianta della loro città, mentre studiano le carte della Grecia antica, dell'Italia, della Gallia al tempo di Giulio Cesare, o le strade e le pubbliche piazze dell'antica Roma. «La fatica, dice il saggio, ri-

durrà a mal partito gli stolti che ignorano la via per andare in città» [*Eccl.*, X, 15]; non conoscono la strada della loro città e scioccamente si stancano in ricerche inutili. Ignorano leggi e costumi dei luoghi dove vivono, ma studiano con cura il diritto degli antichi, le leggi delle dodici tavole, i costumi degli Spartani o dei Cinesi, oppure le ordinanze del Gran Mogol. Infine vogliono sapere tutte le cose rare, eccezionali, lontane, che gli altri non sanno; perché, mediante un capovolgimento mentale, hanno associato ad esse l'idea di dotto, e per essere stimato dotto basta sapere ciò che gli altri non sanno, persino se si ignorano le verità più necessarie e più belle. È vero che la conoscenza di tutte queste cose e di altre simili è detta scienza, erudizione, dottrina: così vuole l'uso; ma c'è una scienza che è solo follia e stoltezza secondo le Scritture: «È stoltezza la dottrina degli stolti» [*Prov.*, XVI, 22]. Non ho ancora notato che lo Spirito santo, che nelle Scritture tributa tanti elogi alla scienza, dica qualcosa a favore di questa falsa scienza di cui ho parlato.

CAPITOLO OTTAVO

I. Il desiderio di apparire dotto – II. Le conversazioni dei falsi dotti – III. Le loro opere

I. *Il desiderio di apparire dotto*

Se il desiderio smodato di diventare dotti rende spesso gli uomini più ignoranti, il desiderio di apparire dotti, non solo li rende più ignoranti, ma sembra mettere sottosopra il loro spirito; c'è infatti un'infinità di gente che perde il senso comune perché vuole oltrepassarlo, e che dice solo sciocchezze perché vuol dire solo paradossi. Nel loro proposito di conquistare la fama di spiriti eletti ed eccezionali costoro si allontanano tanto da tutti i pensieri comuni che in effetti ci riescono; e non sono più guardati se non con ammirazione o con grande disprezzo.

Talvolta sono guardati con ammirazione quando, elevati a qualche dignità che li ammanta, si immagina che siano tanto al disopra degli altri per ingegno e per cultura quanto lo sono per posizione sociale o per nascita. Ma per lo più sono guardati con di-

sprezzo, e talvolta addirittura come pazzi, quando si vedono più da vicino e la loro situazione eminente non li nasconde più agli occhi del prossimo.

I falsi dotti lasciano chiaramente scorgere ciò che sono nei libri che scrivono e nelle conversazioni abituali. Forse è opportuno dirne qualcosa.

II. *Le conversazioni dei falsi dotti*

Poiché a impegnarli nello studio è la vanità e il desiderio di figurare più degli altri, appena si rendono conto di partecipare a una conversazione la passione e il desiderio di fare spicco si risvegliano in loro e li trascinano. D'un tratto si elevano a tali altezze che tutti li perdono quasi di vista e nemmeno loro, spesso, sanno dove sono. Hanno tanta paura di non essere al disopra di tutti gli ascoltatori che si offendono persino di essere capiti, si turbano quando si chiede loro qualche chiarimento, assumono addirittura un'aria altezzosa alla minima resistenza che incontrano. Infine dicono cose tanto nuove e straordinarie, ma così lontane dal senso comune, che i più avvertiti durano una gran fatica a trattenere il riso, mentre gli altri ne restano tutti storditi.

Se, passata la prima foga, qualche spirito abbastanza forte e saldo da non averne subito l'urto mostra loro che si sbagliano, non mancano di restare ostinatamente attaccati ai loro errori. L'espressione di coloro che hanno stordito si comunica anche a loro; lo spettacolo di tanta gente convinta, che li approva colpita dalle loro argomentazioni, li convince di rimando, o, se non arriva a convincerli, per lo meno esalta il loro coraggio quanto basta per sostenere le loro false posizioni. La vanità non consente che ritrattino quanto hanno detto. Cercano sempre qualche ragione per difendersi; addirittura, non parlano mai con tanto calore e tanta prontezza come quando non hanno nulla da dire; se si muove loro una qualunque obbiezione, immaginano di essere ingiuriati e che si tenti di attirare disprezzo su di loro, e quanto più le obbiezioni sono fondate ed oculate, tanto più stimolano la loro avversione e feriscono il loro orgoglio.

Il miglior modo di difendere la verità contro di loro non è discutere; perché infine meglio, per loro e per noi, lasciarli nei loro

errori che attirarsi la loro ostilità. Non bisogna ferire il loro cuore mentre si vuole guarire la loro mente; le piaghe del cuore, infatti, sono più pericolose di quelle della mente; inoltre, qualche volta, accade di trovarsi davanti a un uomo che davvero è dotto e si potrebbe mancare di apprezzarlo perché non si penetra a sufficienza il suo pensiero. Bisogna dunque pregare chi parla in modo determinante di spiegarsi con la maggior chiarezza possibile, non consentendogli di saltare da un argomento all'altro o di servirsi di argomenti oscuri ed equivoci. Quando abbiamo a che fare con persone illuminate, impareremo qualche cosa da loro; ma, se si tratta di falsi dotti, resteranno impaniati nei propri discorsi senza riuscire ad andar molto lontani e non potranno prendersela che con se stessi. Forse ne potremmo trarre qualche insegnamento e persino qualche divertimento, se è consentito divertirsi della debolezza altrui mentre si tenta di porvi un rimedio. Ma – e questa è la cosa più importante – s'impedirà così ai deboli che li stavano a sentire ammirati di cedere all'errore attenendosi ai loro verdetti.

Infatti bisogna mettere in rilievo che, essendo gli sciocchi o coloro che si lasciano guidare meccanicamente ed influenzare attraverso il senso infinitamente più numerosi di quelli che hanno una certa apertura mentale e che non si persuadono se non col ragionamento, quando uno di questi dotti parla e sentenzia su qualche cosa, le persone che gli credono sulla parola sono sempre molte di più di quelle che ne diffidano. Ma poiché questi falsi dotti si allontanano quanto più possono dai pensieri comuni, sia per il desiderio di trovare qualche avversario da maltrattare montando in cattedra e mettendosi in evidenza, sia per intima stortura o per spirito di contraddizione, di solito le loro sentenze sono false od oscure ed è piuttosto raro che si ascoltino senza cadere in qualche errore.

Ora questa maniera di scoprire gli errori degli altri o la fondatezza delle loro posizioni è piuttosto difficile da mettere in pratica, perché i falsi dotti non sono i soli a voler fare la figura di non ignorare nulla; quasi tutti gli uomini hanno questo difetto, e specialmente quelli che posseggono una certa cultura; ciò li porta a voler sempre parlare e spiegare i loro punti di vista senza prestare sufficiente attenzione a penetrare quelli degli altri. I più compiacenti e ragionevoli, non facendo nessun conto in cuor loro delle opinioni altrui, si limitano ad assumere un'aria attenta, mentre nei loro occhi si vede che pensano a tutt'altro e che son presi solo da ciò che

vogliono provarci, senza pensare a darci una risposta. Spesso ciò rende le conversazioni molto sgradevoli. Infatti, se ciò che più ci fa piacere, il massimo degli onori che ci si possano tributare, è penetrare le nostre ragioni e approvare le nostre opinioni, nulla è così urtante quanto il vedere che non sono capite e che nemmeno si pensa a capirle. Perché infine non è divertente conversare con delle statue; che poi sono statue nei nostri confronti solo perché sono uomini che non ci stimano molto e che non si curano di farci buona impressione, ma solo di appagare il loro amor proprio cercando di farsi valere. Se gli uomini sapessero ascoltar bene e rispondere bene le conversazioni sarebbero, non solo molto gradevoli, ma anche molto utili, mentre nel tentativo generale di apparire dotti non si fa che impuntarsi e discutere senza capirsi; talvolta si ferisce la carità e non si scopre quasi mai la verità.

Tuttavia, se i falsi dotti in conversazione escono fuor di strada, vanno in qualche misura compatiti. Si può dire a loro scusa che, di solito, in quelle circostanze, si parla senza molto impegno; spesso le persone più precise dicono delle sciocchezze, non pretendendo che si registrino tutte le loro parole come si è fatto per quelle dello Scaligero e del cardinale du Perron[18].

Sono scuse motivate e bisogna ben credere che questo genere di errori meritino una certa indulgenza. Si vuol partecipare alla conversazione, ma ci sono giorni poco felici in cui si casca male. Non sempre si è in condizione di pensare e di esprimersi come si deve; a volte l'incontro è così breve, che una cosa da nulla, la minima distrazione, fa purtroppo cadere in assurdità stravaganti persino gli spiriti più precisi e penetranti.

Ma, se sono scusabili gli errori che i falsi dotti commettono in conversazione, non sono scusabili quelli in cui cadono nei loro libri, dopo matura riflessione, specialmente se si tratta di errori numerosi e che non sono compensati da nulla di buono. Perché infine, quando si è scritto un cattivo libro, si fa perder tempo a leggerlo a moltissima gente, facendola cadere nei nostri stessi errori e spingendola a ulteriori posizioni erronee. E questo non è un guaio dappoco.

[18] [Si allude a due raccolte di detti: gli *Scaligeriana* di Giuseppe Giusto Scaligero (1540-1609) e i *Perroniana* del Cardinal Du Perron (1556-1618).]

Ma benché scrivere un cattivo libro, o semplicemente un libro inutile, sia una colpa più grave di quanto non si immagini, si tratta di una colpa più spesso ricompensata che non punita. Ci sono infatti dei delitti che gli uomini non puniscono, sia perché rispondono a una moda, sia perché di solito non si ha una ragione abbastanza valida per condannare dei criminali che stimiamo più di noi.

Per lo più si considerano gli autori come uomini rari ed eccezionali, di livello molto superiore agli altri; pertanto, invece di disprezzarli e di punirli si onorano. Quindi non è molto probabile che gli uomini abbiano mai ad istituire un tribunale per esaminare e condannare tutti i libri che non fanno che corrompere la ragione.

Perciò non si deve mai sperare che la repubblica delle lettere sia governata meglio delle altre repubbliche: i suoi componenti sono pur sempre degli uomini. Ed è anche molto opportuno, per liberarsi dall'errore, che nella repubblica delle lettere la libertà sia maggiore che nelle altre, dove la novità costituisce sempre un grave pericolo. Infatti voler togliere la libertà agli studiosi e condannare senza discernimento tutte le novità, significherebbe ribadire gli errori in cui ci troviamo presi.

Pertanto non mi si deve criticare se parlo contro il governo della repubblica delle lettere e se tento di mostrare che spesso i grandi uomini ammirati dagli altri per la loro profonda cultura sono, in fondo, solo uomini vani e superbi, privi di penetrazione e di qualunque vera scienza. Sono obbligato a parlarne così perché non ci si pieghi ciecamente alle loro conclusioni e non si seguano i loro errori.

III. *I libri dei falsi dotti*

Le prove della loro vanità, del loro scarso discernimento e della loro ignoranza si ricavano in modo manifesto dalle loro opere. Infatti, se ci si prende la pena di esaminarle col proposito di giudicarne in base ai lumi del senso comune, senza una stima preconcetta per gli autori, si troverà che la maggior parte della loro produzione segue una traccia dettata da una vanità alquanto scriteriata, e che il loro principale fine non è di perfezionare la ragione né, tanto meno, di regolare debitamente i moti del cuore, ma solo di stordire gli altri e di apparire più dotti di loro.

È con questo scopo che, come già abbiamo detto, trattano solo soggetti rari e fuori del comune; e solo rari e fuori del comune sono i termini con cui si spiegano, solo rari e fuori del comune gli autori che citano. Non si spiegano nella loro lingua: troppo comune; né in un latino semplice, chiaro, facile; non parlano per farsi capire, ma tanto per parlare e per farsi ammirare. Raramente si dedicano a temi che possano servire per dettare una regola di vita; lo trovano troppo comune; il loro scopo non è di riuscire utili agli altri o a se stessi; solo di essere stimati dotti. Non adducono ragioni delle cose che affermano, o si tratta di ragioni misteriose e incomprensibili, che né loro né altri concepiscono con evidenza. Non hanno ragioni chiare e se ne avessero non le direbbero. Queste ragioni non generano sorpresa; sembrano troppo semplici e comuni; si adeguano alle capacità di tutti. Piuttosto si valgono di pareri autorevoli per provare i loro pensieri, o per fingere di provarli, in quanto spesso le autorità di cui si servono non provano nulla col loro contenuto, provano solo per il fatto di esprimersi in greco o in arabo. Ma forse è opportuno parlare delle loro citazioni; questo farà in qualche modo conoscere il loro atteggiamento mentale.

È evidente – mi pare – che solo la falsa erudizione e lo spirito di polimatia hanno potuto alimentare la gran moda delle citazioni che c'è stata fin qui e che ancora perdura presso qualche dotto. Infatti non è molto difficile trovare autori che, a ogni piè sospinto, citino lunghi passi senza che nulla lo giustifichi; a volte, infatti, le cose che affermano sono così chiare che nessuno ne dubita; a volte sono così nascoste che l'autorità dei loro autori non può provarle, poiché non potevano saperne nulla; a volte infine le citazioni che riportano non possono in alcun modo servire d'ornamento a ciò che dicono.

Contrasta col senso comune riportare un lungo passo greco per provare che l'aria è trasparente: lo sanno tutti; servirsi dell'autorità d'Aristotele per farci credere all'esistenza d'intelligenze che mettono in moto i cieli: evidentemente Aristotele non poteva saperne nulla; infine, mescolare lingue straniere, proverbi arabi e persiani in libri francesi o latini, destinati a tutti: queste citazioni non possono servire di ornamento, oppure si tratta di bizzarri ornamenti, che urtano moltissima gente e che possono piacere a pochissimi.

Tuttavia la maggior parte di coloro che vogliono sembrare dotti si compiacciono a tal segno di questo tipo di citazioni che talvol-

ta non si vergognano di riportarne anche in lingue che non capiscono e fanno grandi sforzi per cacciar dentro i loro libri un passo arabo che, a volte, non sanno neppure leggere. Così si danno molto daffare per venire a capo di una cosa contraria al buon senso, ma che appaga la loro vanità mentre li fa stimare degli sciocchi.

Hanno anche un altro difetto molto considerevole: si curano pochissimo di mostrare che hanno fatto letture selezionate con discernimento; vogliono solo far la figura di aver letto parecchio e, per trarne maggior rinomanza di dotti, soprattutto dei libri oscuri; libri rari e costosi, perché si supponga che non mancano di nulla; libri cattivi, empi, che la gente dabbene non osa leggere, press' a poco per la stessa mentalità di chi si vanta di aver commesso delitti che gli altri non osano commettere. Quindi vi citeranno libri molto costosi, molto rari, molto antichi, molto oscuri, piuttosto che non altri più comuni e comprensibili; libri di astrologia, di cabala, di magia, piuttosto che buoni libri, quasi non rendendosi conto che, essendo la lettura lo stesso della conversazione, dovrebbero desiderare di presentarsi come gente che ha cercato con cura la lettura di buoni libri, fra i più comprensibili, non di quelli cattivi ed oscuri.

Infatti, come è un modo di procedere alla rovescia andare a cercare per abitudine la conversazione di gente che non si capisce senza interprete, quando si possono sapere da altra fonte le cose che se ne imparano, così è ridicolo leggere solo libri che non si possono intendere senza dizionario, quando le stesse cose si possono apprendere in opere più comprensibili. E come è indizio di comportamento abnorme aspirare alla compagnia e alla conversazione degli empi, è tipico di un cuore corrotto prender gusto alla lettura di cattivi libri. Ma è un forma di stravagante superbia voler figurare di aver letto anche quelli che non si sono letti, cosa che tuttavia accade abbastanza spesso. Ci sono infatti persone di trent'anni che vi citano nelle loro opere più libri cattivi di quanti avrebbero potuto leggerne in parecchi secoli; nondimeno vogliono persuadere gli altri che li hanno letti con molta cura. Ma la maggior parte dei libri di certi dotti sono messi insieme solo sulla base di dizionari; gli autori hanno letto poco più dell'indice dei libri che citano, o qualche luogo comune raccattato da varie fonti.

Non oserei addentrarmi più a fondo nei dettagli di queste cose, né offrirne degli esempi per paura di urtare persone così pre-

suntuose e biliose come questi falsi dotti: non è piacevole farsi insultare in greco ed in arabo. Inoltre, per rendere più percettibile quanto dico, non è necessario darne prove particolari; la mente dell'uomo è abbastanza portata a trovar da ridire sul comportamento degli altri e ad applicare quanto si è detto ai debiti casi. Si pascano tuttavia i falsi dotti, poiché lo vogliono, di questo vano fantasma di grandezza; si tributino a vicenda gli elogi che noi rifiutiamo loro. Forse abbiamo di già turbato fin troppo un godimento che trovano tanto dolce e gradevole.

CAPITOLO NONO

Come la nostra inclinazione per le dignità e le ricchezze ci porta all'errore

Le dignità e le ricchezze, come la virtù e le scienze di cui abbiamo detto, sono le cose che principalmente ci elevano al disopra degli altri uomini; sembra infatti che per il possesso di questi requisiti il nostro essere aumenti di portata ed acquisti una sorta d'indipendenza. Dimodoché, estendendosi naturalmente l'amore che abbiamo per noi stessi alle dignità e alle ricchezze, si può dire non ci sia nessuno che non provi per esse una qualche inclinazione, piccola o grande. Spieghiamo in poche parole come queste inclinazioni c'impediscono di scoprire la verità e ci fanno cadere nella menzogna e nell'errore.

Abbiamo mostrato in più luoghi che si richiede gran tempo e fatica, grande applicazione e concentrazione mentale per penetrare verità complesse, irte di difficoltà e dipendenti da molti princìpi. È facile concluderne che gli uomini pubblici, che rivestono alte cariche, che hanno ingenti ricchezze da amministrare e importanti affari da trattare, e che desiderano ardentemente le dignità e le ricchezze, non sono molto adatti alla ricerca di tali verità e che spesso, quando vogliono giudicarne, cadono in errore a proposito di tutte le cose difficili da conoscersi.

1. Perché hanno pochissimo tempo da dedicare alla ricerca della verità.

2. Perché di solito non prendono molto gusto a questa ricerca.

3. Perché sono pochissimo capaci di attenzione, in quanto la

capacità del loro spirito è come divisa dal gran numero di idee delle cose che essi desiderano e da cui sono presi anche senza volere.

4. Perché immaginano di saper tutto, e trovano difficile credere che persone inferiori a loro abbiano più ragione di loro; infatti tollerano di buon grado che queste li informino di qualche fatto, ma accettano malvolentieri di esserne istruiti a proposito di verità consistenti e necessarie; montano in collera se vengono contraddetti e disingannati.

5. Perché si ha l'abitudine di elogiare tutte le loro fantasie, per false e lontane dal senso comune che possano essere, e di schernire chi non divide le loro opinioni, anche se si limita a difendere verità incontestabili. Per via delle vili adulazioni di coloro che li circondano si rafforzano nei loro errori e nella stima infondata di se stessi, e prendono l'abitudine di giudicare alla leggera di tutte le cose.

6. Perché si soffermano solo sulle conoscenze sensibili, più adatte per la comune conversazione e per conservare la stima degli uomini delle idee pure e astratte dello spirito che servono a scoprire la verità.

7. Perché coloro che aspirano a qualche dignità cercano quanto più è possibile di adeguarsi alla portata degli altri, non essendovi nulla che tanto ecciti l'invidia e l'avversione degli uomini quanto il far mostra di opinioni fuori del comune. È raro che chi porta nella mente e nel cuore il pensiero e il desiderio di far fortuna possa scoprire verità riposte; ma, quando le scopre, spesso le abbandona per interesse e perché la difesa di tali verità non si accorda con l'ambizione. Spesso per diventare magistrato bisogna accettare l'ingiustizia; una salda e poco comune pietà spesso allontana dai benefici, e il generoso amore della verità spessissimo fa perdere le cattedre da cui si deve insegnare solo la verità.

Per tutto questo complesso di ragioni gli uomini che sono molto al disopra degli altri per le loro dignità, la loro nobiltà, le loro ricchezze, o che pensano solo ad elevarsi e a fare una certa fortuna, sono estremamente soggetti all'errore e pochissimo capaci di cogliere verità alquanto riposte. Infatti tra le cose più necessarie per evitare l'errore nelle questioni un po' difficili ce ne sono principalmente due che non si trovano di solito nelle persone di cui parliamo, cioè la capacità d'attenzione per sviscerare fino in fondo le questioni, e la cauta riserva per non giudicarne con troppa

precipitazione. Persino quelli che vengon scelti per insegnare agli altri e che non devono proporsi altro fine se non di affinare le loro capacità nell'istruire gli allievi affidati alle loro cure, risultano, di solito, esposti all'errore appena rivestono cariche pubbliche, sia perché, avendo pochissimo tempo, sono incapaci di applicarsi attentamente a cose che ne richiedono parecchio; sia perché, presi da uno strano desiderio di apparire dotti, sentenziano arditamente su tutto senza alcun ritegno e solo con fastidio tollerano di ricevere obbiezioni ed insegnamenti.

CAPITOLO DECIMO

L'amore del piacere in rapporto alla morale. I. Bisogna fuggire il piacere anche se rende felici – II. Esso non deve portarci all'amore dei beni sensibili

Nei tre capitoli precedenti abbiamo parlato della nostra inclinazione a conservare il nostro essere e di come essa ci faccia cadere in parecchi errori. Parleremo ora della nostra inclinazione per il benessere, ossia per i piaceri e per tutte le cose che ci rendono più felici e più contenti, o che crediamo capaci di questo. Tenteremo di scoprire gli errori che ne derivano.

Ci sono filosofi che cercano di persuadere gli uomini che il piacere non è un bene e che il dolore non è un male; che si può essere felici in mezzo ai più violenti dolori e infelici in mezzo ai maggiori piaceri. Pieni di pathos e d'immaginazione, questi filosofi non tardano ad avvincere gli spiriti deboli, che si abbandonano all'impressione prodotta in loro da coloro che parlano; gli stoici infatti sono un po' dei visionari, e i visionari sono travolgenti; quindi imprimono con facilità negli altri le loro false opinioni. Ma poiché non vi ha convinzione che tenga contro l'esperienza e contro il nostro sentimento interiore, tutte queste ragioni pompose e magniloquenti che stordiscono e abbagliano l'immaginazione degli uomini si dissipano con tutto il loro splendore appena l'anima è toccata da un qualche piacere o dolore sensibile; e coloro che hanno riposto tutta la loro fiducia in questa falsa persuasione della loro mente, si ritrovano privi di saggezza e di forza alla minima insidia del vizio. Sentono di essere stati ingannati e di essere dei vinti.

I. *Bisogna fuggire il piacere anche se rende felici*

Se i filosofi non sono in grado di dare ai loro discepoli la forza di vincere le passioni, almeno non devono sedurli o persuaderli che non hanno nemici da combattere. Bisogna dire le cose come stanno: il piacere è sempre un bene ed il dolore un male; ma non sempre giova godere del piacere e talvolta giova soffrire il dolore.

Ma per capire a fondo ciò che voglio dire bisogna sapere:

1. Che solo Dio è abbastanza potente per agire in noi, e per farci sentire il piacere e il dolore. Infatti risulta evidente a chiunque si regoli secondo ragione disprezzando i dati dei sensi che ad agire effettivamente su di noi non sono gli oggetti delle nostre sensazioni, poiché il corpo non può agire sullo spirito e nemmeno l'anima può, prendendo occasione da quei dati, determinare in se stessa piacere e dolore; infatti, se dipendesse dall'anima sentire dolore, essa non ne soffrirebbe mai.

2. Che non si deve, di solito, concedere un bene se non per fare una buona azione o per ricompensarla, e che non si deve, di solito, far soffrire un male, se non per distogliere da una cattiva azione o per punirla; così, poiché Dio agisce sempre in base a un ordine o secondo le regole della giustizia, ogni piacere, nella struttura che ha disegnato, ci porta a una buona azione o ce ne ricompensa e ogni dolore ci distoglie da una cattiva azione o ce ne punisce.

3. Che ci sono azioni buone in un senso e cattive in un altro. Per esempio è una cattiva azione esporsi alla morte quando Dio lo proibisce; ma è una buona azione esporcisi quando Dio lo comanda. Infatti tutte le nostre azioni sono buone o cattive solo perché Dio le ha comandate o vietate, o attraverso la legge eterna, che ogni uomo ragionevole può consultare scendendo in se stesso, o mediante la legge scritta, presentata ai sensi dell'uomo sensibile e carnale, che dopo il peccato non sempre è in grado di consultare la propria ragione.

Affermo dunque che il piacere è sempre buono, ma che non sempre è bene goderne.

1. Perché invece di legarci a colui che solo è capace di esserne causa ce ne stacca per unirci a ciò che sembra ingannevolmente causarlo: ci stacca da Dio per unirci a una vile creatura. Giova sempre godere del piacere che si riferisce alla causa vera e ne è la percezione. Infatti, poiché si può amare solo ciò che si percepisce, que-

sto piacere può suscitare solo un amore giusto, l'amore della vera causa della felicità. Ma è per lo meno molto rischioso godere dei piaceri che si riferiscono agli oggetti sensibili di cui ci danno la percezione, in quanto questi piaceri ci portano ad amare ciò che non è causa della nostra attuale felicità. Infatti, anche se coloro che sono illuminati dalla vera filosofia pensano talvolta che il piacere non sia causato dagli oggetti esterni e che possa in qualche modo portarli a riconoscere ed amare Dio in tutte le cose; nondimeno, dopo il peccato, la ragione dell'uomo è così debole, i suoi sensi e la sua immaginazione dominano a tal segno la sua mente che non tardano a corrompere il suo cuore, quando egli non si priva, secondo il consiglio del Vangelo, di tutte le cose che non portano a Dio per se stesse. La migliore delle filosofie non saprebbe guarire lo spirito o resistere alle intemperanze della voluttà.

2. Perché, essendo il piacere una ricompensa, si commette ingiustizia producendo nel proprio corpo dei movimenti che obbligano Dio, in base alle leggi generali da lui stabilite, a farci provar piacere quando non lo meritiamo, o perché l'azione da noi compiuta è inutile o delittuosa, o perché, con tutti i nostri peccati, non dobbiamo chiedergli delle ricompense. Prima del peccato l'uomo poteva a buon diritto godere dei piaceri sensibili nelle sue azioni conformi alle regole; ma dopo il peccato non ci sono più piaceri sensibili completamente innocenti o incapaci di danneggiarci quando li godiamo; infatti spesso basta goderli per diventarne schiavi.

3. Perché, essendo Dio giusto, è impossibile che non punisca un giorno la violenza che gli si fa obbligandolo a ricompensare col piacere le azioni criminali che si commettono contro di lui. Quando la nostra anima non sarà più unita al nostro corpo Dio non sarà più obbligato, come si è imposto, a darci le sensazioni che devono corrispondere alle tracce del cervello, mentre avrà sempre l'obbligo di soddisfare la sua giustizia: e allora sarà il tempo della sua vendetta e della sua collera. Punirà con dolori che non avranno mai fine gl'ingiusti piaceri di chi ha vissuto nella voluttà.

4. Perché la certezza che si ha già nella vita presente della necessità di questa futura giustizia, mette in ansia lo spirito con mortali inquietudini e lo precipita in una sorta di disperazione che rende miserabili i gaudenti anche in mezzo ai più grandi piaceri.

5. Perché quasi sempre spiacevoli rimorsi accompagnano i piaceri più innocenti, in quanto siamo abbastanza convinti di non

meritarli e questi rimorsi ci privano di certa gioia interiore che si trova persino nel dolore della penitenza.

Quindi, anche se il piacere è un bene, bisogna convenire che non sempre giova goderne, per tutte queste ragioni e per altre simili utilissime da conoscersi e facilissime da ricavarsi di qui; quasi sempre, invece, giova molto soffrire il dolore, anche se questo è effettivamente un male.

Nondimeno ogni piacere è un bene e fa felice in atto chi ne gode nel momento in cui ne gode e fintantoché ne gode; mentre ogni dolore è un male e rende in atto infelice chi lo soffre, nel momento in cui lo soffre e fintantoché ne soffre. Si può dire che se non sperassero nei beni promessi e non li pregustassero, i giusti e i santi sarebbero in questa vita i più infelici degli uomini e i più degni di pietà. «Se speriamo in Cristo solo in questa vita[19], siamo i più infelici di tutti gli uomini» dice san Paolo. Infatti coloro che piangono e che soffrono persecuzioni in nome della giustizia non sono felici perché soffrono per la giustizia, ma perché il regno dei cieli appartiene loro, e una grande ricompensa è riservata loro nei cieli, ossia perché saranno felici in avvenire. Coloro che soffrono persecuzioni in nome della giustizia sono in questo giusti, virtuosi, perfetti, perché rientrano nell'ordine di Dio, e la perfezione consiste nell'attenercisi; ma non sono felici perché soffrono. Un giorno non soffriranno più e allora saranno felici oltre che giusti e perfetti. Come dice sant'Agostino: «Tutti i giusti ed i santi[20], sostenuti dall'aiuto divino, anche nei peggiori supplizi sono detti beati per la speranza di quel fine in forza del quale saranno beati. Infatti se, pur con altissime virtù, dovessero sempre perdurare nei medesimi supplizi ed atrocissimi dolori, chiunque fosse sano di mente non avrebbe dubbi sulla loro infelicità».

Non nego tuttavia che già in questa vita i giusti non siano in qualche modo felici in forza della loro speranza e della loro fede che rendono come presenti al loro spirito questi beni futuri. È certo, infatti, che quando la speranza di qualche bene è forte e viva essa lo avvicina allo spirito e glielo fa godere; così lo rende in qualche maniera felice poiché il piacere che ci rende felici è il godimento e il possesso del bene.

[19] *1ª ai Corinzi* [XV, 19].
[20] *Epist. ad Macedonium*, 155, alias 52 [155, IV, 16; P.L. 33, 673].

Non bisogna dunque dire agli uomini che i piaceri sensibili non sono buoni e che non rendono più felici coloro che ne godono, poiché ciò non è vero e nella tentazione se ne rendono conto con loro danno. Bisogna dir loro che, pur essendo questi piaceri buoni in se stessi e capaci di renderli in qualche modo felici, devono tuttavia evitarli per ragioni del genere di quelle che ho riferito. E bisogna avvertirli che non possono evitarli solo con le proprie forze, in quanto desiderano esser felici per un'inclinazione che non possono vincere, in qualche modo appagata da questi piaceri fugaci, che vanno evitati; quindi sono nella miserevole necessità di finire in perdizione se non li soccorre il diletto della grazia che fa da contrappeso al continuo stimolo dei piaceri sensibili. Bisogna dire agli uomini queste cose perché conoscano chiaramente la loro debolezza e il loro bisogno di trovare un liberatore.

Bisogna parlare agli uomini come ha parlato loro Gesù Cristo, non come gli stoici, che non conoscono né la natura né la malattia dello spirito umano. Bisogna ripeter loro senza posa che in un certo senso si deve odiare e disprezzare se stessi e che non si deve cercare quaggiù sicurezza e felicità; che bisogna portare giorno per giorno la propria croce o lo strumento del proprio supplizio, e perdere al presente la vita per conservarla in eterno. Infine bisogna mostrar loro che sono obbligati a fare tutto l'opposto di ciò che desiderano perché avvertano la loro impotenza di fronte al bene. Perché gli uomini hanno una volontà invincibile di essere felici e non si può essere attualmente felici se non si fa ciò che si vuole. Forse soffrendo i loro mali presenti e conoscendo i loro mali futuri si umilieranno in terra. Forse getteranno un grido verso il cielo, cercheranno un mediatore, temeranno gli oggetti sensibili e proveranno un salutare orrore per tutto ciò che lusinga i sensi e la concupiscenza. Forse assumeranno così quello spirito di preghiera e di penitenza tanto necessario per ottenere la grazia senza cui non vi ha speranza né di forza, né di salute, né di salvezza.

II. *Esso non deve portarci all'amore dei beni sensibili*

Noi siamo intimamente convinti che il piacere è buono e quest'intima convinzione non c'inganna perché il piacere è effettivamente buono. Siamo naturalmente convinti che il piacere è la ca-

ratteristica del bene e questa convinzione naturale è certo vera perché ciò che è causa di piacere è indubbiamente molto buono ed amabile. Ma non siamo convinti che gli oggetti sensibili o la nostra anima stessa siano capaci di produrre piacere in noi perché non vi ha ragione alcuna di crederlo, mentre ve ne sono mille per non crederlo. Quindi gli oggetti sensibili non sono buoni, non sono degni d'amore. Se sono utili alla conservazione della vita, dobbiamo servircene, ma poiché non sono capaci di agire su di noi non dobbiamo amarli. L'anima deve amare solo ciò che le giova, ciò che è capace di renderla più felice e perfetta. Deve dunque amare solo ciò che sta al disopra di lei, perché è evidente che solo di lì può ricevere la sua perfezione.

Ma noi, poiché immaginiamo che una cosa sia causa di un effetto quando lo accompagna sempre, immaginiamo che siano gli oggetti sensibili ad agire su di noi perché al loro accostarsi abbiamo sensazioni nuove e non vediamo colui che è la vera causa per cui si verificano in noi. Gustiamo un frutto e contemporaneamente sentiamo un sapore dolce; attribuiamo dunque la dolcezza al frutto, giudichiamo che ne sia causa, e addirittura che la contenga in sé. Non vediamo Dio come vediamo e tocchiamo il frutto. Neanche pensiamo a lui, e forse nemmeno a noi. Quindi non giudichiamo che Dio sia la vera causa di questa dolcezza né che questa dolcezza sia una modificazione della nostra anima; attribuiamo causa ed effetto a questo frutto che mangiamo.

Ciò che ho detto delle sensazioni che si riferiscono al corpo deve intendersi anche dei sentimenti che non hanno relazione con esso, come quelli che si trovano nelle pure intelligenze.

Uno spirito considera se stesso, vede che nulla manca alla sua felicità e alla sua perfezione, oppure vede che non possiede ciò che desidera. Davanti alla sua felicità prova gioia, davanti alla sua infelicità tristezza. Immagina tosto che sia la vista della sua felicità a produrre in lui questo sentimento di gioia perché questo sentimento accompagna sempre questa vista. Immagina pure che sia la vista della sua infelicità a produrre in lui questo sentimento di tristezza, perché questo sentimento rifugge da questa vista. La vera causa di tali sentimenti, che è solo Dio, non gli si mostra; neppure pensa a Dio; perché Dio agisce in noi senza che lo sappiamo.

Dio ci ricompensa con un sentimento di gioia quando ci rendiamo conto di trovarci nello stato in cui dobbiamo essere, perché vi

restiamo, perché la nostra inquietudine si plachi, perché gustiamo pienamente la nostra felicità senza lasciare che la capacità del nostro spirito si riempia di nessun'altra cosa. Ma determina in noi un sentimento di tristezza quando ci rendiamo conto di non trovarci nello stato in cui dobbiamo essere, perché ne veniamo fuori e cerchiamo con ansia la perfezione che ci manca. Infatti Dio ci spinge senza posa verso il bene quando ci rendiamo conto di non possederlo; e vigorosamente ci tien saldi nel bene quando vediamo che lo possediamo pienamente. Mi sembra quindi evidente che i sentimenti di gioia o di tristezza intellettuale, come i sentimenti di gioia o di tristezza sensibile, non sono un prodotto volontario dello spirito.

Dobbiamo dunque incessantemente riconoscere mediante la ragione la mano invisibile che ci colma di beni e che si nasconde al nostro spirito assumendo apparenze sensibili. Dobbiamo adorarla; dobbiamo amarla; ma dobbiamo anche temerla perché, se ci colma di piaceri, può anche subissarci di dolori. Dobbiamo amarla di un amore elettivo, illuminato, degno di Dio e di noi. Il nostro amore è degno di Dio quando lo amiamo perché sappiamo che ne è degno, e un tale amore è degno di noi, perché, essendo ragionevoli, dobbiamo amare ciò che la nostra ragione ci fa conoscere come degno del nostro amore. Ma amiamo le cose sensibili di un amore indegno di noi e di cui, inoltre, esse sono indegne, perché, pur essendo noi ragionevoli, le amiamo senza ragione di amarle, senza sapere chiaramente che ne sono degne e sapendo anzi che non lo sono. Ma il piacere ci seduce e ce le fa amare, essendo l'amore cieco e smodato del piacere la vera causa dei falsi giudizi degli uomini in materia di morale.

CAPITOLO UNDICESIMO

L'amore del piacere in rapporto alle scienze speculative. I. Come c'impedisce di scoprire la verità – II. Qualche esempio – III. Chiarimento sulla prova cartesiana dell'esistenza di Dio

Poiché la nostra inclinazione per i piaceri sensibili è sregolata, essa non è solo la fonte dei pericolosi errori in cui cadiamo in materia morale e la causa generale del disordine dei nostri costumi; è anche una delle principali cause del disordine del nostro spirito

e impercettibilmente ci spinge a errori molto grossolani ma meno pericolosi su temi puramente speculativi, in quanto questa inclinazione c'impedisce di dedicare alle cose che non ci toccano abbastanza attenzione per capirle e per giudicarne rettamente.

Si è di già parlato in più luoghi della difficoltà che gli uomini trovano ad applicarsi a soggetti alquanto astratti perché lo richiedevano i temi che trattavamo allora. Se n'è parlato verso la fine del primo libro, mostrando che poiché le idee sensibili toccano l'anima più delle idee pure dello spirito, spesso essa si applica più ai modi che alle cose stesse. Se n'è parlato nel secondo perché, trattando della delicatezza delle fibre del cervello, si mostrava di dove veniva la mollezza di certi spiriti effeminati. Se n'è parlato, infine, nel terzo, dicendo dell'attenzione dello spirito, quando è stato necessario dimostrare che la nostra anima non è molto attenta agli oggetti di pura speculazione, ma molto di più alle cose che la toccano e che le fanno sentire piacere o dolore.

Quasi sempre i nostri errori hanno parecchie cause che contribuiscono indistintamente a farli nascere, dimodoché non si deve immaginare che, se talvolta si ripetono quasi le stesse cose e si assegnano parecchie cause ai medesimi errori, sia per mancanza di un ordine: effettivamente, le cause sono molte. Non parlo delle cause reali, perché, come abbiamo spesso ripetuto, non c'è altra causa reale e vera oltre al cattivo uso della nostra libertà; di questa poi non facciamo buon uso se non nel senso che non sempre ne usiamo quanto possiamo, come abbiamo spiegato[21] fin dall'inizio della presente opera.

Non si deve dunque trovare a ridire se, per far capire appieno come, per esempio, i modi sensibili di cui si rivestono le cose ci colgono di sorpresa e ci fanno cadere in errore, siamo stati obbligati a dire in anticipo negli altri libri che avevamo inclinazione per i piaceri, mentre la questione sembrava da rimandarsi a questo libro qui, che tratta delle inclinazioni naturali. E altrettanto è accaduto per qualche altra cosa, in altri luoghi. L'unica conseguenza che potrà derivarne sta nel fatto che non si avrà bisogno di ripetere qui molte cose di cui si dovrebbe dare spiegazione se non si fosse già fatto altrove.

[21] [I,] cap. 2.

Tutto ciò che è nell'uomo, presenta un così stretto nesso interno che spesso ci si ritrova come subissati dal numero di cose che bisogna dire contemporaneamente per spiegare a fondo ciò che si pensa. Talvolta si è obbligati a non separare le cose unite fra loro per natura e ad andare contro l'ordine che ci si è prefissi quando quest'ordine non porta se non confusione, come necessariamente succede in qualche caso. Tuttavia, nemmeno così è possibile dare completamente agli altri il senso di ciò che si pensa. Per lo più bisogna contentarsi di mettere i lettori in condizione di scoprire da soli con piacere e facilità ciò che noi abbiamo scoperto con molta penosa fatica. E poiché senza attenzione non si può scoprire nulla, bisogna soprattutto studiare i mezzi di rendere gli altri attenti. Ho cercato di farlo, anche se riconosco di aver ottenuto resultati piuttosto scadenti; e tanto più volentieri confesso la mia colpa in quanto la confessione deve stimolare i lettori a tener desta da sé la propria attenzione per rimediare alle mie manchevolezze e per studiare a fondo questioni che, senza dubbio, meritano di essere penetrate.

Gli errori in cui ci fa precipitare la nostra inclinazione per i piaceri e, in genere, per tutto ciò che ci tocca, sono infiniti; questa inclinazione disperde la vista dello spirito, la applica senza posa alle idee confuse dei sensi e dell'immaginazione, e ci porta a giudicare di tutte le cose con precipitazione, sulla sola base del loro rapporto con noi.

I. *Come l'amore del piacere c'impedisce di scoprire la verità*

Si vede la verità solo quando si vedono le cose come sono e non le si vedono mai come sono se non in colui che le ha in sé come intelligibili. Quando le vediamo in noi le vediamo solo in modo molto imperfetto, o meglio vediamo solo le nostre sensazioni, non le cose che desideriamo vedere e che ingannevolmente crediamo di vedere.

Per vedere le cose come sono in se stesse si richiede applicazione, perché nella nostra condizione attuale non ci si unisce a Dio senza fatica e senza sforzo. Ma per vedere le cose in noi non si richiede da parte nostra nessuno sforzo, in quanto, anche senza volere, avvertiamo ciò che ci tocca. Non troviamo naturalmente al-

cun piacere preveniente nella nostra unione con Dio; le idee pure delle cose non ci toccano; voglio dire che non ci toccano in maniera sensibile e viva. Quindi la nostra inclinazione per il piacere non volge la nostra attenzione a Dio, non ci unisce a lui; al contrario, ce ne distacca e ce ne allontana senza posa. Infatti questa inclinazione ci trae continuamente a considerare le cose attraverso le loro idee sensibili perché queste idee false e impure ci toccano fortemente. Pertanto l'amore del piacere, e il godimento attuale del piacere che ne risveglia e ne rafforza l'amore, ci allontana senza sosta dalla verità per farci precipitare nell'errore.

Quindi coloro che vogliono accostarsi alla verità per essere illuminati dalla sua luce devono cominciare col privarsi del piacere. Devono evitare con cura tutto ciò che tocca e distrae gradevolmente lo spirito, perché i sensi e le passioni devono tacere se si vuol sentire la parola della verità; infatti l'allontanamento dal mondo e il disprezzo di tutte le cose sensibili è necessario tanto per la perfezione dello spirito come per la conversione del cuore.

Quando i nostri piaceri sono grandi, quando le nostre sensazioni sono vivaci, non siamo all'altezza delle verità più semplici e non riusciamo neppure ad accordarci sulle nozioni comuni, a meno che non racchiudano qualche cosa di sensibile. Quando i nostri piaceri o le altre nostre sensazioni sono moderati, possiamo riconoscere qualche verità semplice e facile; ma, se potessimo liberarci interamente dei piaceri e delle sensazioni, saremmo capaci di scoprire agevolmente le più astratte e difficili verità che si conoscano. Perché via via che ci allontaniamo da ciò che non è Dio, ci avviciniamo a Dio stesso; evitiamo l'errore e scopriamo la verità. Ma dopo il peccato, dopo lo smodato amore del piacere preveniente, dominante e vittorioso, lo spirito è divenuto così debole da non poter penetrare nulla; così materiale e soggetto ai sensi, da non trovare nessun appiglio in ciò che non ha corpo; da non poter prestare attenzione alle verità astratte, che non lo toccano. E solo a fatica coglie le nozioni comuni che spesso, per difetto d'attenzione, giudica false od oscure. Non può distinguere tra la verità delle cose e la loro utilità, tra il loro mutuo rapporto e il rapporto che hanno con lui; e spesso crede che le più vere siano quelle che gli sono più utili, più gradevoli, quelle che più lo toccano. Infine questa inclinazione ammorba ed altera tutte le percezioni che abbiamo degli oggetti e quindi tutti i giudizi che ne diamo. Eccone qualche esempio.

II. *Qualche esempio*

È una nozione comune che la virtù merita più stima del vizio; che meglio esser sobrio e casto anziché intemperante e dedito al piacere. Ma l'inclinazione per il piacere, in certe occasioni, rende quest'idea così confusa che si riesce solo a intravederla e che non se ne possono trarre le conclusioni necessarie a informare il nostro comportamento. L'anima è così presa dai piaceri che spera da supporli innocenti e da cercare solo il modo di gustarli.

Tutti sanno bene che l'esser giusto val più dell'essere ricco, che la giustizia contribuisce alla grandezza di un uomo più del possesso dei più superbi palazzi i quali spesso non mostrano tanto la grandezza di chi li ha fatti costruire quanto quella delle sue iniquità e dei suoi misfatti. Ma il piacere che persone di nessun conto traggono dalla vana ostentazione della propria falsa grandezza assorbe la modesta capacità del loro spirito quanto basta per nascondere ai loro occhi e mettere in ombra una verità così evidente. Scioccamente immaginano di essere dei grandi uomini perché posseggono grandi case.

L'analisi o algebra è sicuramente la più bella, voglio dire la più feconda, la più certa di tutte le scienze; senza di essa lo spirito non ha né penetrazione né ampiezza di orizzonti; con essa è capace di conoscere quasi tutto ciò che si può sapere con certezza ed evidenza. Per imperfetta che sia stata questa scienza, ha reso celebri tutti coloro che ci si sono applicati e che hanno saputo farne uso: sulla sua scorta hanno scoperto verità che sembrano quasi incomprensibili agli altri uomini. È talmente commisurata allo spirito umano che senza frazionarne la capacità in cose inutili all'oggetto della ricerca lo guida infallibilmente alla sua meta. In una parola è una scienza universale, quasi la guida di tutte le altre scienze. Tuttavia, per degna di stima che sia in se stessa, non ha per la maggior parte degli uomini nessuno splendore, nessuna attrattiva, per la sola ragione che non ha nulla di sensibile. Per parecchi secoli è stata del tutto sepolta nell'oblio. Ancora oggi tanta gente non la conosce neppure di nome; appena una o due persone su mille ne sanno qualcosa. I più dotti che l'hanno rimessa in onore ai nostri giorni, per ora, non l'hanno fatta progredire gran che, né l'hanno trattata con l'ordine e la chiarezza che merita. Essendo, come gli altri, uomini, hanno finito col perdere il gusto di queste verità pure cui non

si associa il piacere sensibile, e l'inquietudine della loro volontà corrotta dal peccato, la volubilità del loro spirito che dipende dall'agitazione e dalla circolazione del sangue, ha impedito che si nutrissero di più di queste grandi, ampie, feconde verità, regole immutabili e universali di tutte le verità passeggere e particolari che si possono conoscere con esattezza.

Del pari la metafisica è una scienza astratta che non accarezza i sensi e al cui studio l'anima non è sollecitata da un qualche piacere preveniente; sempre per la stessa ragione questa scienza è molto trascurata e si trovano spesso persone abbastanza stupide da negare sfacciatamente delle nozioni comuni. C'è persino chi nega che si possa e si debba affermare con certezza di una cosa ciò che è contenuto nell'idea chiara e distinta che se ne ha; che il niente non presenta proprietà; che una cosa non può essere annullata se non in forza di un miracolo; che nessun corpo può muoversi con le proprie forze; che un corpo in movimento non può comunicare agli altri corpi che trova sul suo cammino un movimento maggiore del proprio, e simili. Sono persone che non hanno mai considerato questi assiomi con occhi abbastanza attenti e precisi per scoprirne chiaramente la verità; talvolta hanno fatto esperienze da cui hanno tratto l'errata convinzione che taluni di questi assiomi non sono veri. Hanno visto che in certi casi i corpi che si urtavano avevano dopo l'urto più movimento di prima, mentre in altri ne avevano meno. Spesso hanno visto che allo stabilirsi di un semplice contatto tra corpi visibili seguivano all'improvviso grandi movimenti[22]. E questa constatazione sensibile di esperienze di cui non vedevano la ragione li ha portati a concludere che le forze naturali erano soggette ad aumento e ad annientamento. Non dovrebbero forse considerare che i movimenti possono estendersi dai corpi visibili agl'invisibili quando i corpi molli si incontrano o dai corpi invisibili ai visibili in altre occasioni? Quando un corpo è sospeso a una corda non sono le forbici con cui si taglia la corda a dare il movimento al corpo; è una materia invisibile. Quando si getta un carbone acceso in un mucchio di polvere da sparo, non è il movimento del carbone, ma una materia invisibile,

[22] Vedi le leggi del movimento negli *Eclaircissements* [il testo più volte spostato nelle successive edizioni, in *O.C.* è collocato nel t. XVII-1].

che separa tutte le parti della polvere e che le dota di un movimento capace di far saltare una casa. Ci sono mille maniere sconosciute attraverso cui la materia invisibile comunica il proprio movimento ai corpi grossolani e visibili. Per lo meno non è evidente che ciò non possa accadere, come è evidente che la forza motrice dei corpi non può naturalmente aumentare o diminuire.

Allo stesso modo gli uomini vedono che il legno gettato nel fuoco smette di essere quello che è; vengono meno tutte le qualità sensibili che essi vi notano; in base a ciò immaginano di poter concludere a buon diritto che a una cosa può accadere di ripiombare nel nulla da cui è uscita. Smettono di vedere il legno e vedono solo un po' di cenere che gli tien dietro; ne traggono la conclusione che la maggior parte del legno smette di esistere, come se il legno non potesse ridursi in particelle che essi non possono vedere. Per lo meno, l'impossibilità che questa accada, non è così evidente come il fatto che la forza da cui vien l'essere a tutte le cose è immune da mutamento; e che, in base alle forze ordinarie della natura, ciò che è non può venir ridotto a nulla, e ciò che non è non può cominciare ad essere. Ma la maggior parte degli uomini non sa cosa sia rientrare in se stessi per ascoltarvi la voce della verità secondo la quale devono giudicare di tutte le cose. Sono i loro occhi a dettar legge. Giudicano secondo ciò che sentono, non secondo ciò che concepiscono, perché sentono con piacere, mentre concepiscono con fatica.

Chiedete a tutti gli uomini del mondo se si può assicurare senza tema di errore che il tutto è maggiore della parte; sono certo che tutti fino a uno daranno a colpo la risposta giusta. Chiedete in un secondo tempo se, del pari, si può senza tema d'errore, affermare con certezza di una cosa ciò che chiaramente si concepisce essere contenuto nell'idea che la rappresenta; vedrete che saranno in pochi ad ammetterlo senza esitare; taluni lo negheranno; i più non sapranno cosa rispondere. Tuttavia, questo assioma metafisico, che si può affermare di una cosa ciò che chiaramente si concepisce essere racchiuso nell'idea che la rappresenta, o meglio che tutto ciò che si concepisce chiaramente è esattamente tal quale lo si concepisce, è più evidente dell'assioma che il tutto è più grande della parte; infatti questo secondo assioma non è tanto un assioma quanto una conclusione ricavata dal primo. Si può provare che il tutto è maggiore della parte in base al primo assioma,

ma il primo non si può provare in base a nessun altro. Esso è assolutamente il primo; ci si fondano tutte le conoscenze chiare ed evidenti. Per quale ragione, allora, nessuno esita sulla conclusione e tanti dubitano del principio da cui è tratta, se non perché le idee di tutto e di parte sono sensibili, e che il tutto è maggiore della parte si vede, si può dire, coi propri occhi, mentre non si vede coi propri occhi la verità del primo assioma di tutte le scienze?

Poiché in questo assioma non c'è nulla che porti naturalmente lo spirito a soffermarsi e a concentrarsi attentamente, per riconoscerne la verità come evidente bisogna volerlo considerare e addirittura porre nella cosa un po' di costanza e di tenacia. La forza della volontà deve supplire al fascino sensibile. Ma agli uomini non viene in mente di pensare agli oggetti che non accarezzano i loro sensi, o comunque, non fanno nessuno sforzo in proposito.

Infatti, per continuare col medesimo esempio, pensano che il tutto sia più grande della parte, che sia possibile una montagna di marmo e impossibile una montagna senza vallata e che non sia altrettanto evidente l'esistenza di un Dio. Nondimeno si può dire che l'evidenza è la stessa in tutte queste proposizioni poiché sono tutte altrettanto lontane dal primo principio.

Ecco il primo principio[23]. Si deve attribuire a una cosa ciò che chiaramente si concepisce come contenuto nell'idea che la rappresenta; si concepisce chiaramente che c'è più grandezza nell'idea del tutto che nell'idea della sua parte; l'esistenza possibile è contenuta nell'idea di una montagna di marmo; l'impossibilità di esistere nell'idea di una montagna senza vallata; l'esistenza necessaria nell'idea che si ha di Dio, voglio dire dell'essere infinitamente perfetto. Dunque il tutto è più grande della parte; una montagna di marmo può esistere; una montagna senza vallata non può esistere; Dio, ossia l'essere infinitamente perfetto, esiste necessariamente. È manifesto che tali conclusioni sono ugualmente lontane dal primo principio di tutte le scienze. Sono dunque ugualmente evidenti in se stesse. Pertanto, che Dio esiste è evidente quanto è evidente che il tutto è maggiore della parte. Ma poiché le idee d'infinito, di perfezione, d'esistenza necessaria, non

[23] Questo ragionamento è ricavato dalle *Meditazioni* di Descartes [V; AT, IX-1, 52-53].

sono sensibili come le idee del tutto e della parte, si immagina di non concepire ciò che non si sente; e benché queste conclusioni abbiano lo stesso grado di evidenza, esse non sono tuttavia accettate allo stesso modo.

Ci sono persone che cercano di persuaderci che non hanno idea di un essere infinitamente perfetto[24]. Ma non so come osino dare una risposta quando si chiede loro se un essere infinitamente perfetto è rotondo o quadrato, o qualcosa di simile; infatti, se è vero che non ne hanno idea, dovrebbero dire che non ne sanno nulla.

Altri riconoscono la validità del ragionamento in base a cui, non includendo l'idea di Dio contraddizione o impossibilità dell'esistenza, si conclude che Dio non è un essere impossibile; ma non vogliono del pari trarre la conclusione che Dio esiste necessariamente dal fatto che, nell'idea che si ha di lui, si concepisce l'esistenza necessaria.

Infine, altri ancora pretendono che questa prova dell'esistenza di Dio addotta da Descartes sia un puro sofisma[25]; la conclusione del ragionamento è valida supposto che Dio esista: come se la cosa non fosse provata. Ecco qui la prova. Si deve attribuire a una cosa ciò che si concepisce chiaramente come contenuto nell'idea che la rappresenta. È questo il principio generale di tutte le scienze. L'esistenza necessaria è racchiusa nell'idea che rappresenta un essere infinitamente perfetto. Lo ammettono. Quindi si deve dire che l'essere infinitamente perfetto esiste. «Sì, dicono, posto che esista».

Ma, per giudicare del fondamento delle loro risposte, diamo una risposta analoga ad un argomento analogo. Ecco l'argomento analogo. Si deve attribuire a una cosa ciò che si concepisce chiaramente essere contenuto nell'idea che la rappresenta: questo è il principio. Si concepisce chiaramente che nell'idea che rappresenta un quadrato sono contenuti quattro angoli; oppure si concepisce chia-

[24] [Vedi obbiezioni di un ignoto corrispondente esposte per il tramite di Mersenne (AT, III, 376-377), e la risposta di Cartesio (AT, III, 392-393) nonché le obbiezioni 7 e 10 di Hobbes (AT, IX-1, 143 e 145).]

[25] [Descartes stesso, nella *V^a^ Meditazione*, accenna che la prova ontologica può aver l'aria di un sofisma (AT, IX-1, 152); Catero si vale delle obbiezioni di S. Tommaso contro la prova ontologica di S. Anselmo (*Premières objections*; AT, IX-1, 78-79), e con particolare vivacità ne contesta il valore il Regio nel *Programma*, art. 15 (AT, VIII-2, 345) e nella *Philosophia naturalis*, V, I.]

ramente che l'esistenza possibile è contenuta nell'idea di una torre di marmo; dunque un quadrato ha quattro angoli; dunque una torre di marmo è possibile. Se dico che queste conclusioni sono vere, supposto che il quadrato abbia quattro angoli e che la torre di marmo sia possibile, si ha lo stesso caso di quando rispondono che Dio esiste supposto che esista. In una parola cioè le conclusioni di queste dimostrazioni sono vere supposto che siano vere.

Confesso che se ragionassi così: si deve attribuire a una cosa ciò che si concepisce chiaramente come contenuto nell'idea che la rappresenta; si concepisce chiaramente che l'esistenza necessaria è contenuta nell'idea di un corpo infinitamente perfetto; dunque un corpo infinitamente perfetto esiste; se, dico, facessi un tale ragionamento, si avrebbe ragione di rispondermi che la sua conclusione non è l'esistenza attuale di un corpo infinitamente perfetto. Solo supponendo che un tal corpo esistesse esso avrebbe l'esistenza per se stesso. Questo perché l'idea di corpo infinitamente perfetto è una finzione della mente, o meglio un'idea composta che può quindi essere falsa o contraddittoria, come in effetti è: non si può infatti concepire chiaramente un corpo infinitamente perfetto, perché un essere particolare e finito qual è il corpo non può essere concepito come universale e infinito.

Ma l'idea di Dio, ossia dell'essere in generale, dell'essere senza restrizioni, dell'essere infinito, non è una finzione della mente; non è un'idea composta che racchiuda qualche contraddizione; non vi ha nulla di più semplice, benché essa comprenda tutto ciò che è e tutto ciò che può essere. Ora, questa idea semplice e naturale dell'essere o dell'infinito racchiude l'esistenza necessaria; infatti è evidente che l'essere (non dico *un essere*) ha la propria esistenza per sé e che non può non essere attualmente, essendo impossibile e contraddittorio che il vero essere sia privo di esistenza. Può darsi che i corpi non siano, in quanto sono *esseri*, che partecipano dell'essere e ne dipendono. Ma l'essere senza restrizioni è necessario; è indipendente; trae solo da sé ciò che è; tutto ciò che è viene da lui. Se c'è qualcosa egli è, poiché tutto ciò che è viene da lui; ma, quand'anche non vi fosse nessuna cosa particolare, egli sarebbe; perché è per se stesso e non si può concepirlo chiaramente come non esistente, a meno di rappresentarselo come un essere particolare, o come *un essere qualunque*, considerando così un'idea che non ha nulla a che fare con la sua. Infatti coloro che

non si rendono conto che Dio esiste per lo più non considerano l'essere, ma *un essere qualunque* e quindi un essere che può esistere o non esistere.

III. *Chiarimento sulla prova cartesiana dell'esistenza di Dio*

Tuttavia, per poter capire anche meglio questa prova dell'esistenza di Dio addotta da Descartes, e rispondere con più chiarezza a certe istanze cui potrebbe dar luogo, ecco qui, mi pare, cosa è necessario aggiungere. Bisogna ricordarsi che quando si vede una creatura non la si vede in se stessa né per se stessa; infatti, come si è provato nel terzo libro, la si vede solo attraverso certe perfezioni che sono in Dio; queste la rappresentano. Quindi si può vedere l'essenza di una tale creatura senza vederne l'esistenza, la sua idea senza di lei; si può vedere in Dio ciò che la rappresenta senza che essa esista. È unicamente per questa ragione che l'esistenza necessaria non è inclusa nell'idea che la rappresenta, poiché per vederla non è necessario che esista attualmente, a meno di pretendere che gli oggetti creati siano visibili immediatamente, intelligibili per se stessi, capaci di illuminare, di impressionare, di modificare delle intelligenze. Ma non accade altrettanto per l'essere infinitamente perfetto; non lo si può vedere che in se stesso, perché non c'è nulla di finito che possa rappresentare l'infinito. Pertanto, non si può vedere Dio senza che esista; non si può vedere l'essenza di un essere infinitamente perfetto senza vederne l'esistenza; non si può vederlo semplicemente come un essere possibile; nulla lo comprende; nulla può rappresentarlo. Dunque, se si pensa, deve esistere.

Questo ragionamento mi sembra di un'assoluta evidenza. Tuttavia taluni sostengono che il finito può rappresentare l'infinito e che le modalità della nostra anima, per quanto finite, sono essenzialmente rappresentative dell'essere infinitamente perfetto e in genere di tutto ciò che percepiamo; grossolano errore che, come è facile da provarsi, distrugge con le sue conseguenze la certezza di tutte le scienze. Ma che le modalità dell'anima siano rappresentative di tutti gli esseri è falso a tal segno che non possono esserlo di nessuno, neppure del loro essere; infatti, anche se abbiamo sentimento interiore della nostra esistenza e delle nostre modalità attuali, non le conosciamo affatto.

Certo l'anima non ha idea chiara della propria sostanza; si sa cosa intendo per *idea chiara*[26]. Considerando se stessa non può scoprire se è capace di questa o quella modificazione che non si è mai verificata in lei. Sente davvero il suo dolore ma non lo conosce; non sa come la propria sostanza deve essere modificata per soffrirne e per soffrire di un dolore piuttosto che di un altro. Tra sentirsi e conoscersi c'è una bella differenza. Dio che senza posa agisce nell'anima la conosce perfettamente; senza soffrire il dolore vede chiaramente come l'anima deve essere modificata per soffrirne; ma l'anima, al contrario, soffre il dolore e non lo conosce. Dio lo conosce senza sentirlo, l'anima lo sente senza conoscerlo.

Dio conosce chiaramente la natura dell'anima perché ne trova in se stesso un'idea chiara e rappresentativa. Dio, come dice san Tommaso[27], conosce perfettamente la sua sostanza o essenza, e vi scopre quindi tutti i modi in cui le creature possono parteciparne. Quindi la sua sostanza è veramente rappresentativa dell'anima perché ne contiene l'archetipo o modello eterno. Infatti Dio può trarre solo da sé le proprie conoscenze. Egli vede nella propria essenza le idee o essenze di tutti gli esseri possibili, e nelle sue volontà la loro esistenza e tutte le circostanze della loro esistenza. Ma l'anima per se stessa non è che tenebre; la sua luce le viene da altra fonte. Tutti gli esseri che conosce e che può conoscere non sono a somiglianza della sua sostanza; non ne partecipano; essa non ne contiene eminentemente le perfezioni. Le modalità dell'anima non possono dunque essere, come in Dio, rappresentative dell'essenza o dell'idea degli esseri possibili; è dunque necessario distinguere le idee che ci illuminano, che ci impressionano e che rappresentano questi esseri dalle modalità della nostra anima, ossia dalle percezioni che ne abbiamo. E poiché l'esistenza delle creature non di-

[26] Vedi il cap. 7 della 2ª parte del 3° libro e il relativo *Eclaircissement* [X].

[27] «Iddio conosce perfettamente la propria essenza: quindi la conosce secondo tutti i modi in cui può essere conosciuta. Ora questa può essere conosciuta non solo in se medesima, ma anche come partecipabile, in questo o quel grado, dalle creature. Ogni creatura poi ha la sua propria specie, a seconda che in qualche modo partecipi della somiglianza della divina essenza. Perciò Dio, conoscendo la propria essenza come imitabile da tale creatura, la conosce come essenza o idea particolare di quella creatura. Così si dica di tutte le altre» (I. p., q. 15, art. 2 [S. Th., q. 15, art. 2, trad. a cura dei Domenicani italiani, Salani, Firenze 1951]. Vedi *quaest.* 14, art. 6).

pende dalle nostre volontà, ma da quella del creatore, è anche chiaro che non possiamo esser certi della loro esistenza se non per qualche specie di rivelazione naturale o soprannaturale.

Ma c'è di più: quand'anche tutti gli esseri fossero a somiglianza della nostra anima, come potrebbe vederli nelle sue pretese modalità rappresentative, essa, che non conosce la propria sostanza perfettamente, secondo tutti i modi in cui la si può conoscere, che non conosce come è modificata dalla percezione degli oggetti? Ma che dico? essa che fa confusione tra sé e il corpo, e che spesso ignora quali sono le modalità che le appartengono; essa infine, che, quando la si tocca, o le idee la impressionano con la loro efficacia, sente in se stessa le sue modalità o le sue percezioni, perché se no dove mai potrebbe sentirle? ma che non scoprirà mai chiaramente ciò che è, la sua natura, le sue proprietà, tutte le modalità di cui è capace, fino a che la sostanza luminosa e sempre efficace della divinità non gli scoprirà l'idea che la rappresenta, lo spirito intelligibile, il modello eterno su cui è stata formata. Ma cerchiamo di chiarire ancora questo soggetto, e di costringere ogni spirito attento ad arrendersi a questa proposizione che mi era apparsa chiara per se stessa; che nulla d'infinito può rappresentare l'infinito e quindi Dio esiste perché lo si pensa.

È certo che il nulla o il falso non è né visibile né intelligibile. Non veder nulla significa non vedere; pensare a nulla, significa non pensare. Impossibile scorgere il falso, come per esempio un rapporto d'uguaglianza tra due più due e cinque. Infatti un tale rapporto, o un altro che non sussiste, può essere creduto, ma certo non può essere percepito perché il nulla non è visibile. Sta qui, propriamente, il primo principio di tutte le nostre conoscenze, che è anche il principio che ho preso come punto di partenza dei miei *Entretiens sur la métaphysique*, dei quali, in proposito, è opportuno leggere i primi due. Infatti il principio dei cartesiani, abitualmente accettato, che si può affermare con certezza di una cosa ciò che si concepisce chiaramente come contenuto nell'idea che la rappresenta, dipende da esso ed è vero solo supponendo che le idee siano immutabili, necessarie e divine. Perché se le nostre idee si riducessero alle nostre percezioni, se le nostre modalità fossero rappresentative, come potremmo sapere che le cose corrispondono alle nostre idee, dato che Dio non pensa, e quindi non agisce, secondo le nostre percezioni, ma secondo le sue, e quindi non ha

creato il mondo in base alle nostre percezioni, ma in base alle sue idee, sul modello eterno che ne scopre nella propria essenza? Ora, dal fatto che il niente non è visibile consegue l'esistenza necessaria di tutto ciò che si vede chiaramente, direttamente, immediatamente. Dico – si badi – ciò che si vede immediatamente, ossia ciò che si concepisce. Perché, a rigor di termini, gli oggetti che si vedono immediatamente, sono molto diversi da quelli che si vedono al di fuori, o meglio che si crede di vedere o che si guardano; in un certo senso, infatti, è vero che questi ultimi non si vedono, poiché si può vedere, o piuttosto credere di vedere all'esterno oggetti che non esistono, anche se il niente non è visibile. Ma poter vedere immediatamente ciò che non esiste implica contraddizione, perché in pari tempo si vedrebbe e non si vedrebbe, dato che vedere nulla significa non vedere.

Ma, benché per essere visto occorra esistere, non tutto ciò che è attualmente risulta per questo visibile per se stesso. Perché lo fosse bisognerebbe che potesse agire immediatamente nell'anima, che potesse per sé illuminare, impressionare o modificare gli spiriti. Diversamente la nostra anima, che è puramente passiva, in quanto capace di percezioni, non lo scorgerebbe mai. Infatti, quand'anche si immaginasse che l'anima fosse nell'oggetto e lo penetrasse, come di solito si suppone che sia nel cervello e che lo penetri, essa non potrebbe vederlo, poiché non può scoprire le parti che compongono il suo cervello, neppure quella in cui si dice che principalmente risieda. La verità è che non vi ha nulla di visibile o di intelligibile per se stesso all'infuori di ciò che può agire sugli spiriti.

Supponiamo nondimeno queste due cose false: 1. che ogni realtà possa essere colta dalla pretesa azione dello spirito; 2. che l'anima non abbia semplicemente il sentimento interiore del proprio essere e delle sue modalità, ma che ne abbia una perfetta conoscenza. Purché solo mi si conceda che il niente non è visibile – e questo lo ho dimostrato – è molto facile trarne la conclusione che le modalità dell'anima non possono rappresentare l'infinito. Non si possono infatti vedere tre realtà dove non ce ne sono che due, poiché si vedrebbe un nulla, una realtà che non è. Non si possono vedere cento realtà dove non ce ne sono che quaranta, perché si vedrebbero sessanta realtà che non sono. Non si può dunque vedere l'infinito nell'anima o nelle sue modalità finite, perché

si vedrebbe un infinito che non esiste. Ora, il niente non è né visibile né intelligibile. Dunque l'anima non può vedere nella propria sostanza o nelle proprie modalità una realtà infinita, quell'estensione intelligibile, per esempio, che si vede così chiaramente essere infinita da essere certi che l'anima non giungerà mai ad esaurirla. Ma poter rappresentare l'infinito non significa poterlo percepire, poterne avere una percezione molto tenue o infinitamente piccola come quella che ne abbiamo; significa poterlo far percepire in sé e quindi, per così dire, averlo in sé, perché il niente non può essere percepito; ed anche averlo in sé in modo che sia intelligibile o efficace per sé, capace d'impressionare la sostanza intelligente dell'anima.

È dunque chiaro che l'infinito non può essere rappresentato né dall'anima, né dai suoi modi, né da nulla di finito; che l'infinito si può vederlo solo in se stesso e per l'efficacia della sua sostanza; che l'infinito non ha e non può avere archetipo o idea distinta da sé che lo rappresenti; quindi, se si pensa all'infinito, bisogna che esso esista. Ma che ci si pensa è certo. Non dico che se ne abbia una *comprensione* o una percezione che lo misuri e lo abbracci; ma se ne ha qualche percezione, ossia una percezione infinitamente piccola in confronto a una comprensione perfetta.

Dobbiamo tenere ben presente che non occorre più pensiero, o una maggiore capacità di pensare per avere una percezione infinitamente piccola dell'infinito che per avere una percezione perfetta di qualcosa di finito, poiché ogni grandezza finita paragonata all'infinito o divisa all'infinito sta a questa grandezza finita [di cui ha percezione perfetta] come questa stessa grandezza finita sta all'infinito. Ciò è manifesto per la stessa ragione che prova che un millesimo sta a 1 come 1 sta a 1000; che due, tre, quattro milionesimi stanno a due, tre, quattro, come il due, il tre, il quattro, stanno a due, tre, quattro milioni; infatti, pur aumentando gli zeri all'infinito, è chiaro che la proporzione resta sempre la medesima. Una grandezza o una realtà finita è uguale a una realtà infinitamente piccola in rapporto all'infinito; dico in rapporto all'infinito, perché il piccolo e il grande sono tali solo in base a un rapporto. Quindi è certo che un modo, o una percezione finita in se stessa, può essere la percezione dell'infinito, purché la percezione dell'infinito sia infinitamente piccola in rapporto a una percezione infinita o alla comprensione perfetta dell'infinito.

Per cercare di concepire più distintamente come uno spirito finito può percepire l'infinito supponiamo che la capacità di percepire che l'anima ha sia, per esempio, di quattro gradi, e che l'idea della sua mano o di un piede d'estensione, la tocchi con un dolore così vivo da assorbire tutta la sua capacità di pensare; evidentemente, se l'idea di due piedi di estensione la tocca con metà della forza, la sua capacità di pensare basterà perché ne abbia percezione. Del pari, se l'oggetto che la tocca immediatamente è un milione di volte più grande, ma la tocca solo con una forza che sia di un milionesimo della prima, la sua capacità di pensare basterà perché ne abbia percezione e, per così dire, il prodotto dell'infinità dell'oggetto per l'infinita piccolezza della percezione sarà sempre uguale alla capacità che l'anima ha di pensare. Infatti il prodotto dell'infinito per l'infinitamente piccolo è una grandezza finita e costante come la sua capacità di pensare. Questo è evidente ed è il fondamento della proprietà, tra gli asintoti, delle iperboli, il prodotto delle cui ascisse; che crescono all'infinito, per le ordinate, che diminuiscono all'infinito, è sempre uguale alla stessa grandezza. Ora, il prodotto dell'infinito per zero è certo zero, ma la nostra capacità di pensare non è zero, essa non è un nulla. È dunque chiaro che il nostro spirito, benché finito, può percepire l'infinito, ma mediante una percezione che, per quanto infinitamente tenue, è certo molto reale.

Soprattutto bisogna mettere bene in rilievo che non si deve giudicare della grandezza degli oggetti o della realtà delle idee dalla forza e dalla vivacità, o per usare i termini della Scuola, dal grado di *intenzione* dei modi o delle percezioni le cui idee impressionano la nostra anima[28]. La punta di una spina che mi punge, un carbone ardente che mi brucia, non ha altrettanta realtà di una campagna che vedo; tuttavia la mia capacità di pensare è più assorbita dal dolore della puntura o della bruciatura che dalla vista della campagna. Del pari, quando ho gli occhi aperti in mezzo alla campagna, ho la percezione sensibile di un'estensione limitata molto più viva e che assorbe di più la capacità della mia anima, di quando penso all'estensione a occhi chiusi. Ma l'idea dell'estensione che mi impressiona attraverso la sensazione dei vari colori

[28] [Si veda la teoria delle specie intenzionali e relativa nota (III, II, II).]

non è altrettanto reale quanto quella che, a occhi chiusi, influisce su di me solo in forma di pura intellezione. Infatti l'estensione che vedo attraverso la pura intellezione va infinitamente al di là di quella che vedo ad occhi aperti. Non bisogna dunque giudicare, non dico, qui dell'efficacia, dico della realtà delle idee dalla maniera viva o tenue con cui ci toccano; bisogna giudicare della grandezza della loro realtà da quella che si scopre in esse, per leggero che possa essere il modo con cui ci toccano, per debole che sia la percezione che ne abbiamo. Bisogna giudicare della loro realtà perché la percepiamo, mentre il niente non può essere percepito. Lo dico per far capire che non c'è contraddizione nel ritenere che l'infinito possa esser percepito da una capacità finita di percezione e per disingannare coloro che, tratti in errore da questa pretesa contraddizione, sostengono che non si ha idea dell'infinito, nonostante che il sentimento interiore ci informi che pensiamo attualmente all'infinito o, per parlare come gli altri, che abbiamo naturalmente l'idea di Dio o dell'essere infinitamente perfetto[29].

Avrei potuto provare che i modi dell'anima non sono rappresentativi né dell'infinito né di nient'altro, o che le idee sono ben diverse dalle percezioni che ne abbiamo con prove diverse da quella che ho finito di ricavare dalla nozione comune che il niente non è visibile. Infatti è chiaro che i modi dell'anima sono mutevoli e le idee immutabili. Che i suoi modi sono particolari e le idee universali e comuni a tutte le intelligenze, perché, diversamente, queste non potrebbero comunicare fra loro; che i suoi modi sono contingenti, mentre le idee sono eterne e necessarie; che i suoi modi sono oscuri e tenebrosi, mentre le idee sono molto chiare e luminose, cioè che i modi sono sentiti solo oscuramente, anche se vivamente, mentre le idee sono chiaramente conosciute, come costitutive del fondamento di tutte le scienze; che le sue idee, infine, sono efficaci, poiché agiscono sugli spiriti, li illuminano e li rendono felici o infelici, come risulta evidente dal dolore che l'idea della mano produce in coloro cui è stato tagliato il braccio. Ma ho già scritto tanto sulla natura delle idee in quest'opera e in

[29] [Ci si riferisce a quanto Cartesio dice rispondendo alla 10ª delle *Terze obbiezioni* (AT, IX-1, 147): «Quando dico che un'idea è nata con noi, o naturalmente impressa nelle nostre anime...».]

parecchie altre che credo di avere un certo diritto di rimandare il lettore a quei luoghi.

Che c'è un Dio è dunque così evidente come lo è per me che io esisto. Concludo che io sono perché mi sento e il nulla non può esser sentito. Del pari concludo che Dio è, che l'essere infinitamente perfetto esiste, perché lo percepisco e il niente non può essere percepito, né quindi, può essere percepito l'infinito nel finito.

Ma proporre alla comune degli uomini simili dimostrazioni è alquanto inutile. Sono dimostrazioni che si possono chiamare personali perché non convincono tutti gli uomini in generale. I più, e talvolta persino i dotti, quelli che più hanno letto, non vogliono o non possono accordare attenzione a prove metafisiche, per cui nutrono di solito un sovrano disprezzo. Pertanto, se si vuole convincerli, bisogna addurne di più tangibili; e certo non ne mancano; infatti ci sono più prove dell'esistenza di Dio che di ogni altra verità. Si adduce la prova in questione solo per far vedere che le verità astratte, in quanto quasi non agiscono sui nostri sensi, vengon prese per illusioni e per chimere, mentre le verità grossolane e tangibili, che si fanno sentire, in quanto costringono l'anima a considerarle, danno la persuasione di possedere grande realtà; questo perché dopo il peccato fanno sul nostro spirito molta più impressione delle verità puramente intelligibili.

Sempre per la medesima ragione non c'è luogo a sperare che la comune degli uomini acceda mai a questa dimostrazione per provare che gli animali non sentono; ossia che, essendo innocenti, come tutti ammettono, e come io suppongo, se fossero capaci di sentire, accadrebbe che sotto un Dio infinitamente giusto ed onnipotente una creatura innocente soffrirebbe il dolore che è una pena e la punizione di qualche peccato. Gli uomini, di solito, sono incapaci di scorgere l'evidenza di questo assioma di cui sant'Agostino si serve con molta ragione contro Giuliano a riprova del peccato originale e della corruzione della nostra natura: «sotto un Dio giusto nessuno può essere infelice senza meritarlo»[30]. Immaginano che non ci sia forza o consistenza alcuna in questo assioma e in alcuni altri da cui è provato che le bestie non

[30] *Oper. perf.* [*Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus*, I, 39, P.L. 45, 1065].

sentono, perché, come abbiamo detto, questi assiomi sono astratti, non racchiudono nulla di sensibile o di palpabile, e non fanno nessuna impressione sui nostri sensi.

Le azioni e i movimenti visibili che le bestie fanno per la conservazione della loro vita, costituiscono ragioni che, pur rivestendo solo caratteri di verosimiglianza, ci colpiscono molto di più – e quindi ci spingono con ben altra forza a credere che provino dolore quando gridano sotto le percosse – di quanto, non ci tocchi, anche se certissima ed evidentissima per sé, questa ragione astratta dello spirito puro. Perché indubbiamente la maggior parte degli uomini ha come unica ragione per credere gli animali dotati di anima il fatto di vedere coi propri occhi tutto ciò che le bestie fanno per la conservazione della propria vita.

Questo risulta abbastanza dal fatto che i più non immaginano vi sia un'anima in un uovo[31], pur essendo la trasformazione di un uovo in pollo infinitamente più difficile della semplice conservazione del pollo completamente formato. Infatti, come si richiede più intelligenza per ricavare un orologio da un pezzo di metallo che non per farlo camminare a trasformazione compiuta, bisognerebbe ammettere un'anima in un uovo per farne venir fuori un pollo piuttosto che in un pollo per farlo vivere quando è di già completamente formato. Ma gli uomini non hanno la sensazione visiva della maniera mirabile in cui un pollo si forma, mentre vedono sempre coi loro occhi la maniera in cui cerca le cose necessarie alla sua conservazione. Quindi non sono portati a credere che ci siano anime nelle uova da impressioni sensibili dovute ai movimenti necessari per trasformare le uova in polli; ma attribuiscono anime agli animali per via dell'impressione sensibile delle azioni esteriori che questi animali compiono per la conservazione della propria vita, anche se la ragione che ho esposto spinge con più forza ad attribuire anime alle uova che non ai polli.

Questa seconda ragione, che, essendo tutte le anime sostanze più eccellenti dei corpi, la loro collocazione nell'ordine universale sarebbe difettosa se fossero state create solo per *informare* dei corpi, e se il loro fine fosse solo il godimento dei medesimi;

[31] Parlo qui secondo l'opinione di coloro che credono che il pollo si formi dall'uovo, anche se forse non fa altro che nutrirsene [cfr. Marcello Malpighi, *Dissertatio epistolica de formatione pulii in ovo*].

questa ragione, dico, dovrebbe convincere del fatto che le bestie non hanno anima chi crede, da un lato, che esse non abbiano peccato, dall'altro che Dio sia saggio e che, nutrendo un amore invincibile di sé, stimi di più gli esseri che più sono partecipi della sua essenza. Infine è manifesto che la materia è suscettibile solo di modificazioni deducibili dall'idea chiara che si ha della sua essenza, e sostenere che le bestie sentono, desiderano, conoscono, pur essendo le loro anime corporee, significa dire una cosa inconcepibile e che implica un'evidente contraddizione. Gli uomini però confonderanno e ingarbuglieranno eternamente queste ragioni piuttosto che ammettere una cosa in contrasto con prove semplicemente verosimili ma capaci di colpire fortemente il senso; e si potrà convincerli pienamente solo opponendo delle prove sensibili alle loro prove sensibili e mostrando loro in modo visibile che tutte le parti degli animali sono soltanto macchine e che gli animali possono muoversi pur non avendo anima per la semplice impressione degli oggetti e per la loro particolare costituzione. Descartes ha cominciato a farlo nel suo trattato sull'uomo[32]. Infatti tutte le ragioni più certe ed evidenti dell'intelletto puro non li persuaderanno mai di ciò che contrasta con le prove oscure fornite dai sensi, e pretendere di provare mediante ragioni d'ordine elevato che gli animali non sentono significa addirittura esporsi allo scherno degli spiriti superficiali e poco dotati in fatto d'attenzione.

Bisogna dunque tener bene presente che la nostra forte inclinazione per i divertimenti, i piaceri, e in genere per tutto ciò che tocca i nostri sensi, ci fa precipitare in un gran numero di errori perché, essendo la capacità del nostro spirito limitata, questa inclinazione ci distoglie senza posa dal prestare attenzione alle idee chiare e distinte dell'intelletto puro, consone alla scoperta della verità, per farci aderire alle idee false, oscure e ingannevoli dei nostri sensi, che influenzano la volontà con la speranza del bene e del piacere più di quanto non rischiarino lo spirito col loro lume e con la loro evidenza.

[32] [AT, XI, 200-202.]

CAPITOLO DODICESIMO

Quali effetti è capace di produrre nello spirito il pensiero dei beni e dei mali futuri

Se spesso accade che piccoli piaceri o leggeri dolori che si avvertono come attuali, o persino che ci si aspetta di provare, rimescolino stranamente la nostra immaginazione e c'impediscano di giudicare delle cose secondo le loro vere idee, non bisogna supporre che l'attesa dell'eternità non agisca sul nostro spirito. Ma è opportuno considerare che effetti può avere su di esso.

Bisogna cominciare col mettere in rilievo che la speranza di un'eternità di piacere non influisce sugli spiriti con tanta forza quanto il timore di un'eternità di tormenti. Questo perché gli uomini non amano il piacere quanto odiano il dolore. Inoltre, per il sentimento interiore che hanno dei loro trascorsi, sanno di esser degni dell'inferno e non vedono in se stessi nulla che li renda meritevoli di ricompense tanto grandi come quella di partecipare alla felicità dello stesso Dio. Quando vogliono, e spesso anche quando non vogliono, sentono che, lungi dal meritare queste ricompense, sono degni dei più gravi castighi, perché la loro coscienza non li abbandona mai. Ma non nutrono la stessa costante convinzione che Dio voglia mostrare la sua misericordia nei confronti di peccatori dopo aver fatto esplodere la sua giustizia contro suo figlio. Quindi anche i giusti temono più vivamente l'eternità dei tormenti di quanto non sperino nell'eternità dei piaceri. La prospettiva della pena agisce dunque più fortemente di quella della ricompensa ed ecco qui, a un dipresso, cosa è capace di determinare, non da sola, ma come causa principale.

Fa nascere nello spirito un'infinità di scrupoli e li rafforza in modo che liberarsene è quasi impossibile. Estende, per così dire la fede, fino ai pregiudizi e porta a rendere a potenze immaginarie il culto dovuto solamente a Dio. Irretisce tenacemente lo spirito in superstizioni vane o pericolose. Fa abbracciare con ardore e con zelo tradizioni umane e pratiche inutili per la salvezza, atti di devozione giudaici e farisaici, escogitati sotto la spinta di un timore servile. Infine, talvolta, fa piombare gli uomini in una cieca disperazione, sicché, considerando confusamente la morte come il nulla, si affrettano brutalmente a perdersi per liberarsi dalle in-

quietudini mortali che li agitano e li spaventano. Le donne, i giovani, gli spiriti deboli sono i più soggetti agli scrupoli e alle superstizioni; gli uomini sono i più portati alla disperazione.

Le ragioni di tutto ciò sono facili da scoprirsi. Infatti l'idea dell'eternità, essendo, fra tutte quelle che sbigottiscono lo spirito e colpiscono l'immaginazione, la più grande, la più terribile, la più spaventosa, deve necessariamente accompagnarsi a tutta una serie di idee accessorie che destino nello spirito effetti considerevoli a cagione del loro rapporto con questa grande e terribile idea dell'eternità.

Tutto ciò che, in qualche modo, ha rapporto con l'infinito non è piccolo, o, se è piccolo in se stesso, trae da questo rapporto una grandezza senza limiti, che non è suscettibile di paragone con quanto vi ha di finito. Quindi tutto ciò che ha, o persino s'immagina che abbia, un qualche rapporto con questa alternativa che ci è proposta come necessaria tra una eternità di tormenti e un'eternità di delizie, spaventa immancabilmente tutti gli spiriti capaci di una qualche riflessione e di un qualche sentimento.

Le donne, i giovani, gli spiriti deboli, avendo, come già ho detto altrove, le fibre del cervello molli e flessibili, traggono da una tale alternativa tracce molto profonde e quando hanno spiriti in abbondanza e maggior capacità di sentire che non di riflettere debitamente, ricevono dalla vivacità della loro immaginazione un grandissimo numero di false tracce e di false idee accessorie prive di rapporto naturale con l'idea principale. Tuttavia un tale rapporto, benché immaginario, non manca di mantenere e rafforzare queste false tracce e queste false idee accessorie a cui ha dato origine.

Quando le parti sono completamente assorbite da una causa importante e non seguono il processo hanno spesso dei vani timori perché temono di essere danneggiate da circostanze a cui i giudici non badano affatto e che non spaventano la gente del mestiere. Essendo la causa molto importante per loro, la scossa che imprime al loro cervello si estende e si comunica a tracce lontane che non hanno con essa nessun rapporto naturale. Lo stesso dicasi degli scrupolosi: si creano senza ragione motivi di timore e di inquietudine. Invece di esaminare la volontà di Dio rifacendosi alle Sacre Scritture e di rimettersi a chi ha l'immaginazione integra, pensano senza posa a una legge immaginaria che moti di smodato timore imprimono nel loro cervello. E benché intimamente

convinti di essere deboli, pur sapendo che Dio non chiede loro certe cose che impedirebbero loro di servirlo, se le impongono come doveri non potendo fare a meno di preferire la loro immaginazione al loro spirito, e di cedere piuttosto a sentimenti confusi che li spaventano e li fanno cadere in errore che non all'evidenza della ragione da cui sono rassicurati e ricondotti al vero cammino della loro salvezza.

Le persone afflitte da scrupoli si trovano spesso ad avere grande virtù e molta carità; molto meno ne hanno coloro che sono legati a qualche superstizione e che pongono al centro delle loro occupazioni qualche pratica ebraica e farisaica. Dio vuole essere adorato in ispirito e in verità e non si contenta di smorfie e di atti di ossequio esteriore; non gli basta che ci si metta in ginocchio davanti a lui e che gli si renda lode con un moto delle labbra a cui non partecipa il cuore. Gli uomini si contentano di questi segni di rispetto solo perché non vedono dentro il cuore; infatti anche gli uomini sono abbastanza ingiusti da voler essere adorati in ispirito e verità. Dio chiede dunque il nostro spirito e il nostro cuore; li ha creati solo per sé; solo per sé li conserva. Ma c'è gente che per propria sfortuna gli rifiuta le cose su cui egli gode di tutti i diritti; si tratta di gente che ha nel cuore degli idoli; li adora in ispirito e verità; a questi sacrifica tutto ciò che fa.

Ma poiché il vero Dio li minaccia nel segreto della loro coscienza di una eternità di tormenti per punire la loro smodata ingratitudine, questi uomini, che non vogliono tuttavia abbandonare la loro idolatria, trovano il verso di compiere esteriormente qualche opera meritevole. Digiunano come gli altri; fanno elemosine; pregano; perseverano per qualche tempo in simili esercizi ma, essendo questi gravosi per chi manca di carità, di solito li abbandonano per darsi a piccole pratiche o facili devozioni che, accordandosi con l'amor proprio, di necessità capovolgono, ma in modo per loro impercettibile, tutta la morale di Gesù Cristo. Sono difensori fedeli, ardenti e zelanti di tali tradizioni umane, della cui grande utilità vengono persuasi da persone poco illuminate, tradizioni che vengono presentate senza posa come assolutamente necessarie alla loro salvezza da quell'idea di eternità che li spaventa.

Non così i giusti. Come gli empi sentono le minacce del loro Dio, ma il confuso rumoreggiare delle loro passioni non impedisce che ne sentano i consigli. I falsi bagliori delle tradizioni uma-

ne non li abbagliano fino ad impedire che scorgano la luce della verità. Ripongono la loro fiducia nelle promesse di Gesù Cristo e seguono i suoi consigli, perché sanno che tanto le promesse degli uomini quanto i loro consigli sono vani. Tuttavia si può affermare che il timore che l'idea dell'eternità fa nascere nel loro spirito a volte scuote a tal punto la loro immaginazione da trattenerli dal condannare del tutto queste tradizioni umane; spesso le approvano con l'esempio perché, come le tradizioni farisaiche di cui parla san Paolo[33], rivestono «nelle loro superstizioni e nella loro falsa umiltà una qualche apparenza di saggezza».

Ma qui merita soprattutto di esser preso in considerazione un fatto che non riguarda tanto la sregolatezza dei costumi quanto il disordine dello spirito e cioè che il timore di cui abbiamo detto, abbastanza spesso, spinge la fede e lo zelo di chi ne è colpito fino a cose false o indegne della santità della nostra religione. Ci sono tanti che credono con fede costante e ostinata che la terra se ne stia immobile al centro del mondo; che gli animali avvertano un vero dolore; che le qualità sensibili rivestano gli oggetti; che ci siano forme o accidenti reali distinti dalla materia, e un'infinità di opinioni analoghe, false o incerte, perché hanno immaginato che negarle significhi andare contro la fede. Sono spaventati dalle espressioni delle Sacre Scritture, che parlano in modo da farsi intendere, servendosi quindi delle formule del parlar comune, senza proporsi di istruirci nella fisica. Credono, non solo ciò che lo spirito di Dio vuole insegnar loro, ma anche tutte le opinioni degli ebrei. Non si rendono conto, per esempio, che Giosuè parla ai suoi soldati come lo stesso Copernico, Galileo e Descartes parlerebbero alla comune degli uomini e che, quand'anche fosse stato dell'opinione di questi filosofi, non avrebbe comandato alla terra di fermarsi poiché, con parole che non sarebbero state capite, non avrebbe mostrato al proprio esercito il miracolo che Dio faceva per il suo popolo. Coloro che ritengono immobile il sole non dicono ai loro servitori, ai loro amici, persino a quelli che la pensano come loro, che il sole si leva o tramonta? quando il proposito principale non è di far filosofia si curano di parlare diversamente da tutti gli altri uomini? era Giosuè perfettamente istruito in

[33] *Ai Col.*, cap. 2, vv. 22-23.

astronomia? o, se lo era, lo erano i suoi soldati? o, se anche lo erano lui e i soldati, si può dire che volessero filosofare nel momento in cui pensavano solo a combattere? Giosuè, pertanto, doveva parlare come ha parlato, anche a voler ammettere che lui e i suoi soldati pensassero ciò che oggi pensano gli astronomi più preparati. Tuttavia le parole di questo grande capitano: «Sole fermati in Gabaon [Jos., X, 12-14]» e quel che segue, che il sole si fermò come aveva ordinato, creano in molta gente la persuasione che quella del movimento della terra sia una teoria, non solo pericolosa, ma anche del tutto eretica ed insostenibile. Questa gente ha sentito dire che persone dedite alla pietà, per cui è giusto nutrire gran rispetto e profonda deferenza, condannavano un tal punto di vista; ha una confusa notizia di quanto è accaduto in proposito a un dotto astronomo del nostro tempo, e ritiene ciò sufficiente per credere tenacemente che la fede si estenda fino a questa opinione[34]. Un certo confuso sentimento, stimolato e tenuto vivo da un moto di paura, quasi a sua insaputa la rende diffidente nei confronti di coloro che seguono la ragione nelle cose che rientrano nel dominio della ragione. Li guarda come eretici. Li ascolta solo con una certa inquietudine ed un certo intimo disagio e la segreta apprensione fa nascere nel suo spirito, per quelle opinioni e per molte altre di pura filosofia, il medesimo sottomesso rispetto che per le verità di fede.

CAPITOLO TREDICESIMO

I. La terza inclinazione naturale, cioè l'amicizia che proviamo per gli altri uomini – II. Essa ci porta a sostenere i punti di vista dei nostri amici e ad ingannarli con lodi fittizie

Fra tutte le nostre inclinazioni considerate in generale e nel senso da me spiegato nel primo capitolo, resta solo quella che proviamo per coloro con cui viviamo e per tutto ciò che ci circonda; non ne parlerò quasi per nulla, perché la cosa riguarda più la morale e la politica che non il nostro tema. Trattandosi di un'inclinazione che

[34] [Ovvia allusione alla condanna di Galileo da parte dell'Inquisizione (1633).]

si associa sempre alle passioni, sarebbe forse più opportuno parlarne solo nel prossimo libro, ma l'ordine, in proposito, non è poi tanto importante.

I. *La terza inclinazione naturale, cioè l'amicizia che proviamo per gli altri uomini*

Per capire a fondo la causa e gli effetti di questa inclinazione naturale bisogna sapere che Dio ama tutte le sue opere e le unisce strettamente le une alle altre per la loro reciproca conservazione. Infatti, amando senza posa le opere che produce, in quanto a produrle è il suo amore, poiché genera incessantemente nel nostro cuore un amore pari al suo, imprime anche, senza posa, nel nostro cuore amore per le sue opere. E perché il nostro amore naturale per noi stessi non annulli o non indebolisca troppo il nostro amore per le cose che sono fuori di noi, perché anzi questi due amori posti da Dio in noi si nutrano e si rafforzino a vicenda, egli ci ha legato con tutto ciò che ci sta intorno, e soprattutto con gli esseri della nostra stessa specie, in modo tale che i loro mali suscitano in noi naturale afflizione, che la loro gioia ci rallegra, e la loro grandezza, la loro umiliazione, il loro avvilimento sembrano arricchire o diminuire il nostro proprio essere. Le nuove dignità dei nostri parenti o amici, i nuovi acquisti di chi ha con noi più rapporti, le conquiste e le vittorie del nostro principe, persino le nuove scoperte del nuovo mondo, sembrano aggiungere qualcosa alla nostra sostanza. Tenendo a tutte queste cose ci rallegriamo della loro grandezza e della loro estensione. Vorremmo persino che il nostro mondo non avesse confini e la supposizione di alcuni filosofi, che le stelle ed i vortici siano infiniti[35], non solo sembra a que-

[35] [Vedi Cartesio, *Principi*, III, 2: «non dobbiamo presumer troppo di noi stessi, come sembra che faremmo se supponessimo che l'universo avesse dei limiti, senza che ciò ci fosse attestato da rivelazione divina, o almeno da ragioni naturali evidentissime». Vedi anche la lettera a Chanut, del 6 giugno 1647 (AT, V, 51) dove Cartesio osserva che la dottrina del mondo infinito sostenuta dal Cusano non è stata per nulla censurata, aggiungendo poi che lui, Cartesio, non ha sostenuto che il mondo è *infinito*, ma solo *indefinito*: «per dire che una cosa è infinita si deve avere qualche ragione che la faccia conoscere come tale, e questa ragione può avere la sua fonte solo in Dio; ma per dire che è indefinita basta non avere argomenti con cui provare che ha dei limiti».]

sti degna di Dio, ma sembra molto attraente all'uomo, che prova una gioia segreta perché fa parte dell'infinito; infatti, per piccino che sia in se stesso, ha l'impressione di divenire come infinito espandendosi negl'infiniti esseri che lo circondano.

È vero che la nostra unione con tutti i corpi che ruotano in questi grandi spazi non è particolarmente stretta e che quindi gli uomini, in genere, non se ne accorgono; ce ne sono che tanto poco s'interessano alle scoperte relative ai cieli che, se per altra via non se ne conoscesse la ragione – ignoranza o eccessivo attaccamento ad altre cose – si potrebbe supporre che non fossero legati ai cieli dalla natura.

L'anima, benché unita al corpo di cui è anima, non sempre sente tutti i movimenti che vi si verificano, o, se li sente, non sempre ci bada. Poiché la passione che l'agita è spesso più rilevante della sensazione che la colpisce, sembra tenere all'oggetto della sua passione più che al suo proprio corpo. Infatti è soprattutto in forza delle passioni che l'anima si spande all'esterno e sente di tenere effettivamente a quanto la circonda; come è soprattutto in forza della sensazione che essa si diffonde nel suo corpo e riconosce di essere unita a tutte le parti che lo compongono. Ma come non si può concludere che l'anima di un uomo affetto da passione non sia unita al suo corpo perché egli si dà la morte e non prova interesse per la propria conservazione, così non si deve immaginare che non teniamo naturalmente a tutte le cose perché ve ne ha di quelle a cui non c'interessiamo.

Volete, per esempio, sapere se gli uomini tengono al loro principe e alla loro patria? Cercate gente che ne conosca gli interessi e che non sia particolarmente impegnata in qualche cosa. Vedrete quanto grande sarà il suo ardore per le notizie, la sua ansia per le battaglie, la sua gioia nelle vittorie, la sua tristezza nelle sconfitte. Vedrete allora chiaramente che gli uomini sono strettamente legati al loro principe e alla loro patria.

Del pari, volete sapere se gli uomini tengono alla Cina e al Giappone, ai pianeti e alle stelle fisse? Cercate o immaginate delle persone la cui patria e la cui famiglia godano di una profonda pace; che non abbiano passioni particolari e che non avvertano attualmente l'unione che le tiene legate alle cose che ci sono più vicine dei cieli; vi accorgerete che, se hanno qualche nozione della natura e della grandezza di tali astri, proveranno gioia se ne ven-

gono scoperti di nuovi; ci fisseranno volentieri la loro attenzione, e, se hanno sufficiente preparazione, si daranno volentieri la pena di osservarne e calcolarne i movimenti.

Coloro che sono immersi nella ridda degli affari, se compare qualche cometa o si verifica qualche eclisse, non se ne danno gran pensiero; ma coloro che non tengono tanto alle cose vicine, attribuiscono un'importanza considerevole ad avvenimenti di questo genere, perché, in effetti, non c'è nulla a cui non si tenga, anche se non sempre ci se ne accorge, come non sempre ci si accorge che la propria anima è unita, non dirò al suo braccio e alla sua mano, ma al suo cuore e al suo cervello.

La più salda unione naturale che Dio abbia posto tra noi e le sue opere è quella che ci lega agli uomini con cui viviamo. Dio ci ha comandato di amarli come noi stessi, e perché l'amore elettivo di cui li gratifichiamo sia fermo e costante, lo sostiene e lo rafforza senza posa mediante un amore naturale che imprime in noi. Ha posto per questo certi legami invisibili che ci obbligano quasi necessariamente ad amarli; a vegliare sulla loro conservazione come sulla nostra; a considerarli come parti necessarie del tutto che formiamo con loro e senza cui non potremmo sussistere.

Non vi ha nulla di più mirabile di questi rapporti naturali che si riscontrano fra le inclinazioni degli spiriti degli uomini, fra i movimenti dei loro corpi, e fra queste inclinazioni e questi movimenti. Tutta questa concatenazione segreta è una meraviglia che non si può mai ammirare abbastanza e che non si riuscirebbe mai a capire. Per esempio: alla vista di un male che ci coglie di sorpresa o che avvertiamo come superiore alle nostre forze si getta un alto grido. Questo grido, che spesso si emette senza pensarci e per effetto di come siamo strutturati dal punto di vista meccanico, penetra immancabilmente nelle orecchie di coloro che sono abbastanza vicini per offrire il soccorso di cui si ha bisogno. Questo grido penetra facendosi intendere da tutti, qualunque sia la loro patria e la loro condizione; perché è un grido di tutte le lingue e di tutte le condizioni, come in effetti deve essere. Agita il cervello e muta in un momento tutta la disposizione del corpo di coloro che ne sono colpiti; li fa anche accorrere in aiuto senza che ci pensino. Ma non tarda ad agire sul loro spirito, e a obbligarli a voler soccorrere, e a pensare ai mezzi di soccorrere colui che ha espresso una tale preghiera naturale; purché tuttavia questa preghiera,

o meglio questa ingiunzione pressante sia giusta e conforme alle regole della società. Perché un grido lanciato senza discernimento, senza motivo o per un vano timore, genera nei presenti, anziché compassione, indignazione o canzonatura, in quanto gridando senza ragione si abusa dei mezzi stabiliti dalla natura per la nostra conservazione. Questo genere di grido determina naturalmente un senso di avversione e il desiderio di vendicare il torto fatto alla natura – voglio dire all'ordine delle cose – se chi ha agito senza motivo l'ha fatto volontariamente. Ma la passione che suscita deve ridursi a *canzonatura*, mista di una certa compassione, senza né avversione né desiderio di vendetta, se la causa per cui uno ha gridato è lo spavento, cioè la falsa apparenza di un bisogno incalzante di aiuto; infatti ci vuole la *canzonatura* per rassicurarlo ed emendarlo in quanto pauroso, e occorre della compassione per aiutarlo in quanto debole; non si può concepire nulla di più rispondente alle circostanze.

Non pretendo di spiegare con un esempio quali molle e quali rapporti l'autore della natura abbia collocato nel cervello degli uomini e di tutti gli animali per mantenere l'armonia e l'unione necessaria alla loro conservazione. Mi limito a fare qualche riflessione su queste molle perché ci si soffermi su di esse col pensiero e perché si facciano accurate ricerche, non su come agiscono né su come la loro azione si comunica attraverso l'aria, la luce e tutti i corpuscoli da cui siamo circondati: questo è quasi incomprensibile e non è necessario; ma almeno perché si scopra quali ne sono gli effetti. Con osservazioni varie si possono individuare i legami che ci legano gli uni agli altri, ma non si può sapere con un certo grado di esattezza come questo avvenga. Si vede senza difficoltà che un orologio segna le ore; ma per conoscerne la ragione ci vuole del tempo, e ci sono tante molle diverse nel cervello del più piccolo degli animali che non c'è nulla di simile nelle macchine più complicate.

Se non è possibile capire perfettamente le molle della nostra macchina, neanche è assolutamente necessario capirle; ma per regolare il nostro comportamento è assolutamente necessario conoscer bene gli effetti che queste molle sono capaci di determinare in noi. Per servirsi di un orologio non occorre sapere com'è fatto; ma se ci se ne vuole servire per distribuire il nostro tempo è almeno necessario sapere che segna le ore. Tuttavia ci sono perso-

ne così poco capaci di riflettere che si potrebbero quasi paragonare a macchine del tutto inanimate. Non avvertono in se stesse le molle che si allentano alla vista degli oggetti; sono spesso agitate senza rendersi conto dei loro movimenti; sono schiave senza avvertire le loro catene. Infine sono guidate in mille modi diversi senza riconoscere la mano di chi le governa. Credono di determinare da sole tutti i movimenti che si verificano in loro e, non distinguendo ciò che in loro accade per un libero atto di volontà da ciò che vi si determina per l'influenza dei corpi circostanti, ritengono di governarsi da sé mentre sono guidate da un altro. Ma non è qui il luogo di spiegare queste cose.

I rapporti che l'autore della natura ha stabilito fra le nostre inclinazioni naturali per unirci gli uni agli altri sembrano anche più degni della nostra attenzione e delle nostre ricerche che non quelli fra i corpi o fra gli spiriti in rapporto ai corpi. Tutto, infatti, vi è regolato in modo che le inclinazioni in apparenza più contrastanti con la società risultino le più inutili purché siano alquanto moderate.

Per esempio, il desiderio di grandezza comune a tutti gli uomini tende per se stesso alla dissoluzione di ogni società. Nondimeno un tale desiderio è temperato in tal modo dall'ordine naturale che serve al bene dello stato molto più di altre inclinazioni deboli e languide. Infatti suscita emulazione, stimola alla virtù, sostiene il coraggio nei servizi resi alla patria; e molte vittorie non si riporterebbero se i soldati, e soprattutto gli ufficiali, non aspirassero alla gloria e alle cariche. Quindi tutti coloro che fanno parte degli eserciti, pure operando solo in vista del loro interesse particolare, non mancano di fare il bene di tutta la nazione. Di qui si vede che molto giova al bene pubblico il fatto che tutti gli uomini nutrano un segreto desiderio di grandezza, purché questo sia moderato.

Ma, se tutti i singoli si mostrassero come in effetti sono, se dicessero senza ambagi agli altri che intendono esser sempre le parti principali del corpo che compongono, mai le ultime, questa non sarebbe la via per restare uniti. Non tutte le membra di un corpo possono esserne la testa e il cuore; ci vogliono piedi e mani, membra piccole e grandi, gente che obbedisce come gente che comanda. E se ciascuno dicesse apertamente che vuole comandare senza mai obbedire, come di fatto ciascuno naturalmente desidera, è manifesto che tutti i corpi politici andrebbero in pezzi e che il disordine e l'ingiustizia regnerebbero ovunque.

Si è pertanto verificata la necessità che i più dotati intellettualmente, i più adatti a diventare le parti nobili di questo corpo e a comandare agli altri, possedessero una naturale cortesia; che fossero cioè portati da una segreta inclinazione a testimoniare agli altri coi loro modi e con le loro parole gentili e dignitose la convinzione di essere indegni che si pensi a loro mostrando che quelli a cui si rivolgono sono degni di ogni specie di onori e che da parte loro godono grande stima e venerazione. Infine, mancando la carità e l'amore dell'ordine, è stato necessario che chi comanda agli altri avesse l'arte d'ingannarli con un'immaginaria umiltà, che si riduce ad atti di cortesia e a parole, per godere senza suscitare invidie di quella preminenza che è necessaria in tutti i corpi. Infatti a questo modo tutti gli uomini posseggono in qualche modo la grandezza che desiderano; i grandi la posseggono realmente, i piccoli e i deboli solo in forma immaginaria, essendo in qualche modo persuasi dai complimenti degli altri che non vengono considerati per quello che sono, ossia per gli ultimi fra gli uomini.

Incidentalmente è facile concludere da quanto abbiamo detto che è una molto grave mancanza di cortesia parlare spesso di sé, soprattutto in termini laudativi, anche se si possiede ogni specie di buone qualità; non è permesso infatti parlare alle persone con cui si conversa come se si considerassero inferiori a noi, salvo in qualche caso e quando sussistono segni esteriori ed evidenti che ci elevano al disopra di loro. Perché infine il disprezzo è la peggiore delle offese, quella che più è capace di frantumare la società; e naturalmente non dobbiamo sperare che un uomo a cui abbiamo fatto intendere che lo consideriamo al disotto di noi possa mai legarsi a noi; perché gli uomini non possono soffrire di essere la parte più trascurabile del corpo che compongono.

L'inclinazione degli uomini a fare dei complimenti è dunque molto adatta a controbilanciare quella che hanno per la stima e per la posizione altolocata, e ad addolcire l'intima pena di coloro che costituiscono le parti più trascurabili del corpo politico. Non si può mettere in dubbio che la mescolanza di queste due inclinazioni produca degli ottimi effetti per la conservazione della società.

Ma in queste inclinazioni, come nell'amicizia, nella compassione, nella benevolenza e in altre che tendono a tener gli uomini uniti, si dà uno strano processo di corruzione. Ciò che dovrebbe tenere in vita la società civile è spesso causa della sua dissoluzio-

ne e della sua rovina; e, per non uscire dal mio tema, è spesso causa del diffondersi e dell'affermarsi dell'errore.

II. *Essa ci porta a sostenere i punti di vista dei nostri amici e ad ingannarli con lodi fittizie*

Fra tutte le inclinazioni necessarie alla società civile quelle che più spesso ci fanno piombare nell'errore sono l'amicizia, la benevolenza, la gratitudine e tutte le inclinazioni che ci spingono a parlare degli altri in termini troppo elogiativi quando essi sono presenti.

Non ci limitiamo ad amare la persona dei nostri amici, amiamo anche, con loro, tutte le cose che in qualche modo sono di loro appartenenza; e poiché di solito mostrano abbastanza passione nel difendere le loro opinioni, impercettibilmente ci rendono inclini a crederle, ad approvarle, a difenderle con una ostinata passione superiore persino alla loro, perché spesso non sarebbe conveniente che le sostenessero con calore, mentre non si può trovare a ridire nella nostra difesa. Da parte loro sarebbe amor proprio; da parte nostra è generosità.

Siamo affezionati agli altri uomini per parecchi motivi, in quanto possono piacerci e servirci in diversi modi. Ci spingono ad amarli l'affinità degli umori, delle inclinazioni, delle occupazioni, il loro aspetto, le loro maniere, la loro virtù, i loro beni, l'affezione o la stima che ci dimostrano, i servizi che ci hanno resi o che speriamo ci rendano, e parecchi altri motivi particolari. Pertanto, se accade che un nostro amico, cioè una persona che ha le nostre inclinazioni, una persona a modo, che parla in modo piacevole, che noi crediamo virtuosa o di condizione elevata, che ci dimostra affezione e stima, che ci ha reso dei servigi o che speriamo ce ne renda, o che, infine, amiamo per qualche altra ragione particolare; se accade, dico, che questa persona affermi qualcosa, ce ne lasciamo immediatamente persuadere senza far uso della nostra ragione. Sosteniamo la sua opinione senza preoccuparci che sia conforme a verità, e spesso, addirittura, contro la nostra propria coscienza; a seconda dell'oscurità e della confusione che regna nel nostro spirito, della corruzione del nostro cuore, dei vantaggi che speriamo di trarre dalla nostra falsa generosità.

Non è necessario addurre qui esempi particolari di queste cose; a volerci appena riflettere, quasi mai si passa una sola ora in compagnia senza notarne parecchi. La benevolenza e il consenso, come suol dirsi, solo di rado stanno dalla parte della verità, ma quasi sempre da quella delle persone che si amano. Chi parla è compiacente e cortese: dunque ha ragione. Se ciò che dice è solo verosimile lo si considera vero; se ciò che afferma è assolutamente ridicolo e fuori posto diventerà almeno molto verosimile. È un uomo che mi ama, che mi stima, che mi ha reso dei servigi, che è disposto – e lo può – a rendermene, che in altre occasioni ha sostenuto la mia opinione; pertanto verrei meno alla gratitudine e alla prudenza se mi opponessi alle sue e persino se mancassi di esaltarle. Così ci si prende gioco della verità, la si fa servire ai propri interessi, si abbracciano a vicenda le false opinioni.

Un onest'uomo non deve trovar nulla a ridire se lo si istruisce e lo si illumina, purché lo si faccia secondo le regole della cortesia, e quando i nostri amici si offendono perché modestamente facciamo loro osservare che s'ingannano, bisogna lasciare che amino se stessi e i loro errori, poiché vogliono così, né abbiamo il potere d'imporci d'autorità o di mutare il loro spirito.

Ma un vero amico non deve mai approvare gli errori dell'amico, perché, infine, dovremmo considerare che facciamo agli amici un torto più grave di quanto non si creda quando difendiamo le loro opinioni senza discernimento. Il nostro plauso non fa che gonfiare il loro cuore e confermarli nei loro errori; diventano incorreggibili; finiscono con l'agire e col sentenziare come fossero diventati infallibili.

Perché mai i più ricchi, i più potenti, i più nobili, tutti quelli, in genere, che appartengono a un ceto più elevato degli altri, si credono spessissimo infallibili e si comportano come se avessero molta più ragione delle persone di umile o media condizione, se non perché, indiscriminatamente e vilmente, si approvano tutte le loro opinioni? Quindi l'approvazione che accordiamo ai nostri amici li induce a credere un po' alla volta di essere più dotati degli altri; ciò li rende orgogliosi, sfacciati, imprudenti, e capaci di cadere senza accorgersene negli errori più grossolani.

Per questo i nostri nemici spesso ci giovano di più e illuminano molto di più la nostra mente col loro contrastarci di quanto non facciano i nostri amici coi loro consensi; perché i nostri ne-

mici ci costringono a stare in guardia e a badare alle nostre affermazioni; e ciò basta da sé per farci scoprire i nostri errori. Ma i nostri amici riescono solo ad ingannarci e a suscitare in noi una fiducia fittizia che ci rende vani e ignoranti. Gli uomini, pertanto, non devono mai ammirare i loro amici e abbracciare le loro opinioni per amicizia, come non devono mai rifiutare le opinioni dei nemici per inimicizia; devono liberarsi del loro spirito incline all'adulazione o al contrasto per diventare sinceri ed approvare l'evidenza e la verità ovunque la trovino.

Dobbiamo anche metterci bene in mente che gli uomini, per la maggior parte, sono portati all'adulazione o a farci dei complimenti da una sorta d'inclinazione naturale, per mostrarsi di spirito, per attirarsi la benevolenza altrui, e con la speranza di aver qualcosa in cambio, o, infine, per una specie di maligna canzonatura; quanto a noi, non dobbiamo lasciarci abbagliare da tutto ciò che ci si dice. Non vediamo forse tutti i giorni persone che non si conoscono portarsi a vicenda alle stelle persino la prima volta che s'incontrano e si parlano? e che c'è di più comune del veder gente che tributa elogi sperticati e dimostra eccezionale ammirazione a una persona che ha finito di parlare in pubblico, anche in presenza di coloro con cui, poco prima, si è burlata dell'oratore? Tutte le volte che si dà in esclamazioni, che s'impallidisce per l'ammirazione, come se si ascoltassero cose sorprendenti, non si dà una valida prova del fatto che chi parla tenga discorsi mirabili; piuttosto si attesta che parla a degli adulatori, che ha degli amici, o forse dei nemici che ridono alle sue spalle. Vuol dire che parla in modo allettante, che è ricco e potente, o, se si vuole, resta provato a sufficienza che quanto dice poggia su nozioni sensibili confuse ed oscure ma molto toccanti e gradevoli, o che possiede un'immaginazione alquanto fervida; gli elogi, infatti, si tributano all'amicizia, alle ricchezze, alle cariche, alle cose verosimili; molto di rado alla verità.

Ci si aspetterà forse che, avendo trattato in generale delle inclinazioni degli animi, io debba addentrarmi negli esatti dettagli di tutte le emozioni particolari che provano alla vista del bene e del male, cioè che io debba spiegare la natura dell'amore, dell'odio, della gioia, della tristezza, e di tutte le passioni intellettuali, tanto generali che particolari, tanto semplici che composte. Ma non mi sono impegnato a spiegare tutti i diversi moti di cui gli spiriti sono capaci.

Sono molto contento che si sappia che il mio principale proposito in tutto ciò che ho scritto fin qui sulla ricerca della verità è stato di fare avvertire agli uomini la loro debolezza e la loro ignoranza, e che tutti siamo soggetti all'errore e al peccato. L'ho detto e lo ridico, forse lo ricorderete, non ho mai avuto intenzione di trattare a fondo la natura dello spirito, ma sono stato obbligato a dirne qualche cosa per spiegare gli errori alla loro radice, per spiegarli ordinatamente; in una parola, per rendermi comprensibile; e se ho passato i limiti che mi ero prefisso è stato perché mi sembrava di aver da dire delle cose nuove, che mi parevano importanti e che ritenevo anche si potessero leggere con piacere. Forse mi sono ingannato, ma per avere il coraggio di scriverle dovevo presumerlo, perché come si fa a parlare quando non si spera di essere ascoltati? Ho detto, è vero, molte cose che non sembrano tanto legate al mio tema quanto questa particolare trattazione dei moti dell'anima; lo riconosco; ma quando mi propongo di attenermi a un certo ordine non intendo obbligarmi a nulla. Stabilisco, sì, di procedere secondo un certo schema, ma, mentre cammino, se vedo qualcosa che merita di essere osservata, pretendo mi sia concesso di voltar la testa. Pretendo anche mi sia concesso di riposarmi in qualche luogo appartato, purché non perda di vista il cammino che devo seguire. Coloro che non vogliono riposarsi con me possono passare oltre; nulla lo vieta; non hanno che da girar la pagina; ma, se s'indispettiscono, sappiano che molta gente trova che i luoghi da me scelti per riposarmi le fa trovare il cammino più dolce e piacevole.

Libro quinto

Le passioni

CAPITOLO PRIMO

Natura e origine delle passioni in generale

Lo spirito dell'uomo ha due rapporti essenziali o necessari molto diversi; uno con Dio, l'altro col proprio corpo. Come puro spirito è essenzialmente unito al Verbo di Dio, alla saggezza alla verità eterna, ossia alla sovrana ragione; solo per questa unione, infatti, è capace di pensare, come si è visto nel terzo libro. Come spirito umano ha un rapporto essenziale col proprio corpo perché, come si è spiegato nel primo e nel secondo libro, sente ed immagina in quanto unito ad esso. Lo spirito è detto *senso* o *immaginazione* quando il suo corpo è causa naturale o occasionale dei suoi pensieri; *intelletto* quando agisce per sé, o piuttosto quando Dio agisce in lui e la sua luce lo illumina in parecchie maniere diverse, senza nessun rapporto necessario con ciò che avviene nel suo corpo.

Altrettanto dicasi della volontà dell'uomo. Come volontà dipende essenzialmente dall'amore che Dio porta a se stesso e dalla legge eterna; in una parola, dalla volontà di Dio. Solo perché Dio ama se stesso noi amiamo una cosa; se Dio non amasse se stesso, o se non imprimesse senza posa nell'anima dell'uomo un amore pari al suo, cioè il moto d'amore che proviamo per il bene in generale, noi non ameremmo nulla, non vorremmo nulla, e quindi saremmo privi di volontà. Perché la volontà, come abbiamo già

detto a più riprese, altro non è se non la spinta della natura che ci porta verso il bene in generale.

Ma la volontà, come volontà di un uomo, dipende essenzialmente dal corpo, perché è solo per i movimenti del sangue, o piuttosto degli spiriti animali, che si sente agitata da tutte le emozioni sensibili. Ho dunque chiamato *inclinazioni naturali* tutti i moti dell'anima che abbiamo in comune con le pure intelligenze; alcuni di quelli in cui ha parte rilevante il corpo, che però solo indirettamente ne costituisce la causa ed il fine, li ho analizzati nel libro precedente. Chiamo qui *passioni* tutte le emozioni che l'anima prova naturalmente, in occasione dei movimenti straordinari degli spiriti animali. Questo libro si occuperà di queste emozioni sensibili.

Benché le passioni siano inseparabili dalle inclinazioni e gli uomini siano capaci di amore o di odio sensibili solo in quanto capaci di amore o di odio spirituali, si è creduto tuttavia che, per evitare confusioni, fosse opportuno trattarle separatamente. Se si considera che le passioni sono molto più forti e più vive delle inclinazioni naturali, che di solito si volgono a oggetti diversi, che sono sempre prodotte da altre cause, si capirà che non senza ragione si separano le cose per loro natura inseparabili.

Gli uomini non sono capaci di sensazioni e d'immaginazione se non in quanto capaci di pura intellezione, dato che sensi e immaginazione sono inseparabili dallo spirito; nondimeno nessuno trova da ridire sul fatto che di queste facoltà dell'anima, benché siano naturalmente inseparabili, si tratti separatamente.

Infine i sensi e l'immaginazione non differiscono dall'intelletto puro più di quanto le passioni differiscono dalle inclinazioni. Quindi, per far meglio distinguere ciò che l'anima riceve dal suo autore in rapporto al corpo, da ciò che ne riceve al di fuori di tale rapporto, bisognava separare le due ultime facoltà come si usa separare le prime tre. Il solo inconveniente che nascerà naturalmente da una tale separazione di due cose naturalmente unite sarà, come si verifica sempre in occasioni simili, la necessità di ripetere qualcosa di ciò che si è già detto.

L'uomo è uno, benché si componga di più parti, e l'unione di queste parti è così stretta che non si può toccarlo in un punto senza muoverlo tutto quanto. Tutte le facoltà sono collegate e c'è un tale rapporto di subordinazione che è impossibile spiegarne bene qualcuna senza dire qualcosa delle altre. Quindi, nel tentativo di

stabilire un ordine per evitare la confusione, ci si trova costretti a cadere in ripetizioni. Ma meglio ripetersi che far confusione, perché bisogna rendersi comprensibili e, se ripetersi è necessario, la miglior soluzione è di farlo senza annoiare.

Le *passioni* dell'anima sono impulsi dell'autore della natura che ci portano ad amare il nostro corpo e tutto quel che può essere utile alla sua conservazione[1]; come le *inclinazioni* naturali sono impulsi dell'autore della natura che ci portano soprattutto ad amarlo come sommo bene e come nostro prossimo senza rapporto col corpo.

La causa naturale o occasionale di questi impulsi è il movimento degli spiriti animali che si diffondono nel corpo per determinarvi e per mantenervi una disposizione che si adatti all'oggetto percepito perché lo spirito e il corpo si offrano in questa congiuntura reciproco aiuto. Infatti, per la continua azione di Dio, le nostre volontà sono seguite da tutti quei movimenti del nostro corpo che si richiedono per tradurle in atto e i movimenti del nostro corpo, che si producono meccanicamente in noi alla vista di qualche oggetto, sono accompagnati da una passione della nostra anima che ci porta a volere ciò che sembra allora essere utile al corpo. È questo impulso efficace e continuo esercitato dalla volontà di Dio su di noi che ci unisce così strettamente a una porzione di materia; se questo impulso della sua volontà cessasse per un istante, noi saremmo da questo momento liberati dalla dipendenza in cui ci troviamo da tutti i mutamenti che si verificano nel nostro corpo. Infatti non si riesce a capire come taluni si figurino che sussista un legame assolutamente necessario fra i movimenti degli spiriti e del sangue e le emozioni dell'anima. Qualche particella di bile si muove con una certa forza nel cervello; è dunque necessario che l'anima sia agitata da qualche passione e che questa passione sia la collera piuttosto che l'amore. Che rapporto si può concepire tra l'idea dei difetti di un nemico, una passione di disprezzo o di odio e i movimenti corporei delle parti del sangue che urtano contro qualche parte del cervello? Come ci si può persuadere che gli uni dipendano dalle altre e che l'unione o la combinazione di due cose così lontane ed inconciliabili come lo spiri-

[1] [Vedi Descartes, *Passioni*, art. 52.]

to e la materia possa essere originata e mantenuta da altro che non sia la volontà continua ed onnipotente dell'autore della natura?

Chi pensa che i corpi, necessariamente e da sé, si comunichino il movimento nel momento in cui s'incontrano pensa una cosa verosimile. Perché infine questo pregiudizio[2] o errore ha un certo fondamento: i corpi sembrano avere essenzialmente un rapporto coi corpi. Ma lo spirito e il corpo sono due generi di esseri a tal segno opposti che chi ritiene le emozioni dell'anima necessarie conseguenze dei movimenti degli spiriti e del sangue, pensa una cosa priva della benché minima verosimiglianza. Certamente solo l'esperienza che facciamo in noi stessi dell'unione di questi due esseri e l'ignoranza delle continue operazioni di Dio sulle creature possono farci supporre che l'unione della nostra anima col nostro corpo abbia una causa diversa dalla volontà sempre efficace di Dio.

È difficile determinare positivamente se questo rapporto, questo nesso dei pensieri dello spirito dell'uomo coi movimenti del suo corpo, sia una pena del peccato o un dono della natura; e taluni credono che accettare una di queste opinioni a preferenza dell'altra sia prender partito troppo alla leggera. È risaputo che l'uomo prima del peccato non era lo schiavo ma il padrone assoluto delle sue passioni e che senza sforzo, con la propria volontà, bloccava l'agitazione degli spiriti che le causavano. Ma si dura fatica a convincersi che il corpo non sollecitasse l'anima del primo uomo ad andare in cerca delle cose adatte alla conservazione della sua vita. Stando alle Scritture[3], è alquanto difficile credere che prima del peccato Adamo non trovasse i frutti gradevoli alla vista e deliziosi al gusto; e non è facile credere che questa economia dei sensi e delle passioni[4] per la conservazione del corpo, così mirabile nella sua precisione, sia una corruzione della natura piuttosto che il primo dei suoi princìpi normativi.

Senza dubbio la natura è ora corrotta: il corpo agisce sullo spirito con troppa forza. Invece di presentargli rispettosamente i suoi bisogni, lo tiranneggia e lo strappa a Dio, a cui deve essere legato da unione inscindibile; senza posa lo volge alla ricerca delle cose sensibili che possono servire alla sua conservazione. Dopo il pec-

[2] Vedi più avanti, libro 6, cap. 3 della 2ª parte, *Del Metodo*.

[3] [*Genesi*, II, 9.]

[4] Vedi il cap. 5 del I libro.

cato lo spirito è diventato in certo senso terrestre e materiale. Il rapporto e la stretta unione che aveva con Dio si sono persi, voglio dire che Dio si è allontanato da lui per quanto era possibile senza perderlo ed annientarlo. Mille turbamenti hanno tenuto dietro all'assenza o all'allontanarsi di colui che lo manteneva nella regola e, senza addentrarmi in una più dettagliata enumerazione delle nostre conseguenti miserie, riconosco che l'uomo, dal momento del peccato in poi, è corrotto in ogni sua parte.

Ma questa caduta non ha distrutto l'opera di Dio. Si riconosce sempre nell'uomo ciò che Dio vi ha posto e la sua volontà immutabile che decide della natura di ogni cosa non è stata mutata dall'incostanza e dalla leggerezza della volontà di Adamo. Tutto ciò che Dio ha voluto lo vuole ancora e, data l'efficacia della sua volontà, lo realizza. Il peccato dell'uomo è stato, certo, l'occasione di quel volere divino che dà origine all'ordine della grazia. Ma la grazia non è in contrasto con la natura; l'una non distrugge l'altra perché Dio non combatte contro se stesso; non si pente mai, ed essendo la sua saggezza senza limiti le sue opere non avranno fine.

La volontà di Dio che crea l'ordine della grazia si aggiunge pertanto alla volontà che crea l'ordine della natura per restaurarla, non per mutarla. In Dio vi sono solo queste due volontà generali e tutto ciò che sulla terra rientra nella norma dipende dall'una o dall'altra di queste volontà. Si capirà in seguito che le passioni sono regolate al massimo se si considerano solo in rapporto alla conservazione del corpo, anche se c'ingannano in certi casi rari e particolari[5] a cui la causa universale non ha voluto porre rimedio. Bisogna dunque concludere che le passioni appartengono all'ordine della natura poiché non possono appartenere all'ordine della grazia.

È vero che, se si considera come il peccato del primo uomo ha mutato l'unione dell'anima e del corpo in dipendenza, privandoci dell'aiuto di un Dio sempre presente e sempre pronto a difenderci, si può dire che è il peccato la causa del nostro attaccamento alle cose sensibili, in quanto il peccato ci ha staccato da Dio e solo con l'aiuto di Dio possiamo liberarci da questa schiavitù.

Ma senza soffermarci più a lungo sulla ricerca della prima cau-

[5] [Lo stesso concetto in Descartes, *Passioni*, art. 138, e nella sesta delle *Meditazioni* (AT, X-1, 70-71).]

sa delle passioni esaminiamo la loro estensione, la loro natura, le loro cause, il loro fine, la loro utilità, i loro difetti e tutto ciò che racchiudono.

CAPITOLO SECONDO

L'unione dello spirito con gli oggetti sensibili, ossia la forza e l'estensione delle passioni in generale

Se tutti coloro che leggono quest'opera volessero sobbarcarsi a fare qualche riflessione su ciò che sentono in se stessi, non ci sarebbe bisogno di fermarsi qui a mettere in luce la nostra dipendenza da tutti gli oggetti sensibili. Basta che ci si voglia riflettere, non posso dire in proposito nulla che chiunque non sappia quanto me. Perciò sarei fortemente tentato di non dirne nulla. Ma poiché l'esperienza m'insegna che gli uomini spesso sono a tal segno dimentichi di sé da non riflettere su ciò che sentono e da non cercare le ragioni di ciò che accade nel loro spirito, credo di dover dire qui talune cose che possono aiutarli a riflettervi. Spero anche che chi queste cose le sa non provi fastidio nel leggerle; infatti, anche se non si prova piacere a sentir parlare semplicemente di quel che si sa, si prova sempre un certo piacere a sentir parlare ad un tempo di ciò che si sa e di ciò che si sente.

La più onorevole fra le sette dei filosofi, quella di cui tuttora molta gente si fa un vanto di adottare i punti di vista, ci vuol far credere che esser felici dipende solo da noi[6]. Gli stoici ci ripetono senza posa che dobbiamo dipendere solo da noi; che non bisogna affliggersi della perdita della propria reputazione, dei propri beni, dei propri amici, dei propri parenti; bisogna esser sempre allo stesso modo, senza la minima inquietudine, qualunque cosa possa accadere; l'esilio, le offese, gl'insulti, le malattie, persino la morte, non sono mali e non bisogna temerli o fuggirli. Ci dicono, infine, una quantità incalcolabile di cose del genere, che siamo abbastanza portati a credere, tanto perché il nostro orgoglio

[6] «Ritienti felice quando la gioia viene solo da te, quando nelle cose che gli uomini arraffano, desiderano, tengono strette non troverai nulla, non dico da preferire, ma neppure da volere (Sen. *Ep.*, 124)».

ci fa amare l'indipendenza quanto perché la ragione, in effetti, c'insegna che la maggior parte dei mali da cui siamo veramente afflitti non sarebbe capace di affliggerci se tutte le cose si svolgessero nell'ordine.

Ma Dio ci ha dato un corpo e, mediante questo, ci ha uniti a tutte le cose sensibili. Il peccato ci ha reso soggetti al corpo e per questa via ci ha fatto dipendere da tutte le cose sensibili. In base all'ordine della natura, in base alla volontà del creatore, tutti gli esseri che egli ha creato sono legati fra loro. In qualche modo, siamo uniti a tutto l'universo, ed è il peccato del primo uomo che ci ha reso dipendenti da tutti gli esseri a cui Dio ci aveva semplicemente unito. Quindi non c'è attualmente nessuno che non sia in qualche modo al tempo stesso unito e assoggettato al suo corpo e, per mezzo del corpo, ai suoi parenti, ai suoi amici, alla sua città, al suo principe, alla sua patria, al suo vestito, alla sua casa, alla sua terra, al suo cavallo, al suo cane, alla terra tutta, al sole, alle stelle, a tutti i cieli.

È dunque ridicolo dire agli uomini che dipende da loro essere felici, saggi, liberi; ammonirli sul serio di non affliggersi per la perdita degli amici o dei beni significa burlarsi di loro. Infatti, come è ridicolo esortare gli uomini a non sentir dolore quando li percuotono o a non provar piacere quando mangiano con appetito, così gli stoici hanno torto, o forse ci pigliano in giro, quando vanno predicando che non dobbiamo affliggerci della morte di un padre, della perdita dei beni, dell'esilio, della prigionia, e simili; e che non dobbiamo rallegrarci del felice esito dei nostri affari; hanno torto perché siamo uniti alla nostra patria, ai nostri beni, ai nostri parenti e via di seguito da un legame naturale che attualmente non dipende dalla nostra volontà.

Mi auguro senz'altro che la ragione c'insegni che dobbiamo sopportare l'esilio senza rattristarci; ma la stessa ragione c'insegna che dobbiamo anche sopportare senza dolore che ci si tagli un braccio. L'anima è superiore al corpo e, secondo il lume della ragione, la sua felicità o la sua infelicità non devono dipenderne. Ma l'esperienza ci prova quanto basta che le cose non sono come la nostra ragione ci dice che devono essere, e filosofare contro l'esperienza è ridicolo.

Non è questa la filosofia dei cristiani. Essi non negano che il dolore sia un male; che la separazione dalle cose a cui siamo legati per

natura sia penosa; che sia difficile liberarsi dalla schiavitù a cui ci ha ridotto il peccato. Sono d'accordo nel riconoscere che la dipendenza dell'anima dal suo corpo è in contrasto con l'ordine, ma riconoscono che ne dipende e in modo tale da potersi liberare dalla sua schiavitù solo attraverso la grazia di Gesù Cristo. Dice san Paolo: «Sento nel mio corpo una legge che combatte contro la legge del mio spirito e che mi rende schiavo della legge del peccato presente nelle mie membra. Oh, me infelice! chi mi libererà da questo corpo di morte? sarà la grazia di Dio, per opera di Gesù Cristo nostro Signore [*Rom.*, VII, 23-25]». Il Figlio di Dio, gli apostoli e tutti i veri discepoli raccomandano soprattutto la pazienza, perché sanno che quando si vuol vivere con rettitudine c'è molto da soffrire. Infine i veri cristiani o i veri filosofi non dicono nulla che non sia conforme al buon senso e all'esperienza; ma tutta la natura si oppone senza tregua all'opinione o all'orgoglio degli stoici.

I cristiani sanno che per liberarsi in qualche modo dalla dipendenza in cui versano devono cercare di privarsi di tutte le cose di cui non possono godere senza piacere o essere privati senza dolore; che è questo il solo mezzo per conservare la pace e la libertà dello spirito accordate dalla grazia del loro liberatore. Gli stoici, al contrario, andando dietro alle idee sbagliate della loro filosofia chimerica, immaginano di essere saggi e felici e che, per diventare virtuosi e indipendenti, basti pensare alla virtù e all'indipendenza. Il buon senso e l'esperienza ci assicurano che il miglior sistema di non soffrire per il dolore di una puntura è di non pungersi. Ma gli stoici dicono: «Pungetemi, ed io, con la mia forza d'animo e con l'aiuto della mia filosofia, mi separerò dal mio corpo in modo tale che non mi curerò di quel che gli succede. Ho prove decisive del fatto che la mia felicità non ne dipende, che il dolore non è un male; dall'espressione del mio viso e dalla salda compostezza di tutto il resto del mio corpo vedrete che la mia filosofia mi rende invulnerabile».

L'orgoglio sostiene il loro coraggio, ma non impedisce che di fatto soffrano il dolore con apprensione e siano infelici. Quindi la loro unione col corpo non è distrutta e il loro dolore non è dissipato; è l'unione che li lega agli altri uomini, rafforzata dal desiderio della loro stima, ad opporsi in qualche modo a quell'altra unione, tra loro ed il loro corpo. La vista sensibile di quelli che li guardano e a cui sono uniti arresta il corso degli spiriti che accompagnano il dolore e cancella dal loro viso l'espressione che il dolore vi impri-

meva, perché, se nessuno li stesse a guardare, quell'aria di fermezza e di libertà interiore svanirebbe all'istante. Quindi gli stoici non si oppongono in qualche modo alla loro unione col corpo se non facendosi anche più schiavi degli altri uomini a cui sono uniti attraverso la passione della gloria. È dunque una verità manifesta che tutti gli uomini sono uniti dalla natura a tutte le cose sensibili e che ne dipendono a cagione del peccato. Lo si vede abbastanza per via di esperienza, anche se la ragione sembra negarlo, e quasi tutte le azioni degli uomini ne offrono prove constatabili e decisive.

Quest'unione, che si verifica in tutti gli uomini, non ha in tutti né la stessa ampiezza né la stessa forza. Infatti, dato che tien dietro alla conoscenza dello spirito, si può dire che non si è attualmente uniti agli oggetti che non si conoscono. Un contadino nella sua piccola capanna non partecipa alla gloria del suo principe e della sua patria, ma solo alla gloria del suo villaggio e di quelli circostanti perché la sua conoscenza si estende solo fin lì.

1. L'unione dell'anima con gli oggetti sensibili che si son visti e assaggiati è più forte dell'unione con quelli che ci si sono soltanto immaginati e di cui si è soltanto sentito parlare. A determinare una più stretta unione tra noi e le cose sensibili è la sensazione; infatti la sensazione produce quasi sempre tracce ben più rilevanti nel cervello ed eccita negli spiriti un moto ben più violento della sola immaginazione.

2. Quest'unione, in coloro che la combattono senza posa per applicarsi ai beni dello spirito, non è così forte come negli altri, che seguono i movimenti delle loro passioni e se ne lasciano dominare; la cupidigia, infatti, l'aumenta e la rafforza.

Infine le diverse attività, le diverse condizioni, e le diverse disposizioni di spirito, introducono una differenza considerevole nell'unione sensibile degli uomini coi beni della terra. I grandi sono legati a molte più cose degli altri; la loro schiavitù è più estesa. Un generale è legato a tutti i suoi soldati perché tutti i suoi soldati lo tengono in considerazione. Spesso la sua generosità nasce da questa schiavitù e il desiderio di essere stimato da tutti coloro che guardano a lui lo costringe spesso a sacrificare altri desideri più percettibili o più ragionevoli. Lo stesso dicasi dei superiori e di coloro che godono una certa considerazione tra la gente. Spesso è la vanità ad alimentare la loro virtù perché l'amore della gloria è di solito più forte dell'amore della verità e della giustizia. Parlo qui

dell'amore della gloria, non come di una semplice inclinazione, ma come di una passione, perché in effetti questo amore può appartenere all'ambito del senso e spesso è accompagnato da emozioni molto vive e violente relative agli spiriti animali.

Anche le differenze di età e di sesso sono fra le cause principali della diversità delle passioni degli uomini. I bambini non amano le stesse cose degli uomini fatti e dei vecchi; o non le amano con la stessa forza e costanza. Le donne, spesso, sono legate solo alla famiglia e al vicinato; gli uomini, invece, sono legati a tutta la patria; spetta a loro difenderla; amano le alte cariche, gli onori, il comando.

Sì grande è la varietà delle attività e degli impegni degli uomini, che è impossibile offrirne un esame esauriente. La disposizione di spirito d'un uomo sposato non è quella di uno che sposato non è. Il pensiero della famiglia, spesso, lo assorbe quasi completamente. Chi appartiene a un ordine religioso differisce dagli altri uomini del mondo nello spirito e nel cuore, anche dagli ecclesiastici: è legato a meno cose, ma da un attaccamento naturalmente più forte. Si può quindi parlare in generale delle diverse condizioni degli uomini, ma non si possono spiegare nei loro dettagli le cose minori in cui sono impegnati, che sono quasi sempre diverse da individuo a individuo; accade infatti abbastanza spesso che gli uomini abbiano particolari impegni del tutto contrastanti con quelli che dovrebbero avere in rapporto alla loro condizione. Ma, benché si possa offrire un quadro generico delle diverse mentalità e delle diverse inclinazioni degli uomini e delle donne, dei vecchi e dei giovani, dei ricchi e dei poveri, dei dotti e degli ignoranti, infine dei diversi sessi, delle diverse età e delle diverse attività, si tratta tuttavia di cose troppo conosciute da quanti vivono in società e riflettono a ciò che vedono, per infarcirne questo libro. Per informarsene in forma gradevole e ben fondata basta aprire gli occhi. Chi preferisce leggerne in greco, anziché istruirsi sulla base di un po' di riflessione su ciò che accade davanti ai suoi occhi, può leggere il secondo libro della *Retorica* di Aristotele[7]. Credo sia la migliore opera di questo filosofo perché vi dice poche cose che lascino adito all'inganno e raramente si arrischia a provare ciò che afferma.

[7] [Vedi, in particolare, 1388b-1391b, capp. XII-XVII.]

È dunque evidente che questa unione sensibile dello spirito degli uomini con tutto ciò che in qualche modo si riferisce alla conservazione della loro vita o della società di cui si considerano parte, differisce da persona a persona, essendo più estesa in coloro che più sanno, che appartengono a condizione più elevata, che esercitano funzioni più importanti, e che hanno più immaginazione; mentre è più ristretta e più forte in coloro che hanno maggior sensibilità, immaginazione più viva, maggior disposizione a seguire ciecamente i moti delle loro passioni.

È di un'utilità estrema soffermarsi spesso a riflettere sulla varietà quasi infinita di legami che sussiste tra gli uomini e gli oggetti sensibili e uno dei migliori sistemi per informarsi a sufficienza di queste cose sta nello studiare e osservare se stessi. Attraverso l'esperienza di ciò che avvertiamo in noi stessi arriviamo a conoscere con piena sicurezza tutte le inclinazioni degli altri uomini e, con buona approssimazione, una gran parte delle passioni a cui sono soggetti. Se aggiungiamo a queste esperienze la conoscenza delle particolari situazioni in cui si trovano impegnati e quella dei giudizi propri di ciascuna passione, di cui parleremo in seguito, troveremo forse meno difficoltà nell'indovinare le loro azioni di quanta ne trovino gli astronomi nel prevedere le eclissi. Infatti gli uomini, anche se sono liberi, molto di rado fanno uso della loro libertà contro le loro inclinazioni naturali e le loro passioni violente.

Prima di finire il capitolo devo far rilevare che, per una legge dell'unione dell'anima col corpo, tutte le inclinazioni dell'anima, comprese quelle per i beni che non hanno rapporto col corpo, sono accompagnate dalle emozioni degli spiriti animali che rendono sensibili queste inclinazioni, perché, non essendo l'uomo un puro spirito, è impossibile che abbia qualche inclinazione del tutto pura, dove non si mescoli una qualche passione piccola o grande[8]. Quindi l'amore della verità, della giustizia, della virtù, di Dio stesso, è sempre accompagnato da qualche moto degli spiriti che lo rende sensibile, anche se non ci se ne accorge per la presenza quasi costante di altre sensazioni più vive; allo stesso modo la conoscenza delle cose spirituali si accompagna sempre a qualche

[8] [Vedi Descartes, *Passioni*, art 91.]

traccia del cervello[9] che rende questa conoscenza più viva, ma, di solito, più confusa. È vero che molto spesso non ci si rende conto del fatto che, mentre si concepisce una verità astratta, entra un pochino in giuoco anche l'immaginazione. Questo perché tali verità non hanno immagini o tracce stabilite dalla natura per rappresentarle e tutte le tracce che le risvegliano hanno con esse come unico rapporto quello che dipende dalla volontà degli uomini o dal caso. Infatti i cultori di aritmetica, e anche quelli di analisi matematica, che prendono in considerazione solo cose astratte, si servono molto largamente dell'immaginazione per soffermarsi con l'occhio della mente sulle loro idee. Le cifre, le lettere dell'alfabeto, le altre figure che si vedono o si immaginano, sono sempre associate alle idee che hanno delle cose, benché le tracce che se ne formano non siano in rapporto con esse e non le rendano quindi né false né confuse. Di conseguenza, usando a ragion veduta di cifre e di lettere, questi studiosi scoprono verità molto difficili e impossibili da scoprirsi senza il suddetto sussidio.

Poiché le idee delle cose che solo lo spirito puro può cogliere possono pertanto essere legate alle tracce del cervello, e la vista degli oggetti amati, odiati, temuti per inclinazione naturale può essere accompagnata dal movimento degli spiriti, è manifesto che il pensiero dell'eternità, il timore dell'inferno, la speranza di una felicità eterna, pur essendo oggetti che non colpiscono il senso, possono eccitare in noi passioni violente.

Quindi possiamo dire di essere uniti attraverso il senso, non solo a tutte le cose che riguardano la conservazione della vita, ma anche alle cose spirituali, a cui lo spirito è unito immediatamente per se stesso. Accade, anche, molto spesso, che la fede, la carità e l'amore di sé rendano questa unione alle cose spirituali più forte di quella che ci lega a tutte le cose sensibili. L'anima dei veri martiri era più unita a Dio che al loro corpo e coloro che muoiono per una falsa religione ritenendola vera dimostrano a sufficienza che il timore dell'inferno pesa su di loro più fortemente del timore

[9] [Cartesio, nelle *Quinte risposte* alle obbiezioni concernenti la *Meditazione seconda*, sostiene che il cervello non ha nessuna parte nell'intelligenza pura, ma interviene solo nei processi immaginativi e nella sensazione (AT, VII, 358), e (*ibid.*, 387) ribadisce che la mente accoglie solo la pura intelligenza. Lo stesso concetto egli esprime nelle *Notae in programma* (AT, VIII-2, 363).]

della morte. Spesso nelle guerre di religione e nella difesa delle superstizioni ci sono, da entrambe le parti, tanto calore e tanta ostinazione che, senza dubbio, deve esserci della passione, e anche una passione ben più ferma e costante di tutte le altre, in quanto è sostenuta dalle apparenze della ragione sia in chi s'inganna che negli altri.

Siamo dunque uniti dalle nostre passioni tanto a tutto ciò che ci sembra sia il bene o il male dello spirito come a ciò che ci sembra sia il bene o il male del corpo. Non c'è nulla di ciò che possiamo in qualche modo mettere in rapporto con noi che non sia capace di agitarci e fra tutte le cose che conosciamo non ve n'è nessuna che non abbia qualche rapporto con noi. Quando le conosciamo, noi proviamo sempre un certo interesse anche per le verità più astratte perché tra loro e il nostro spirito sussiste almeno questo rapporto: che le conosciamo. Sono, per così dire, nostre, in virtù della nostra conoscenza. Quando le si combattono, sentiamo che ci si ferisce e, se siamo feriti, è certo che siamo messi in agitazione e in uno stato d'inquietudine. Quindi le passioni hanno un dominio così ampiamente esteso da essere impossibile concepire una cosa nei cui confronti si possa assicurare che tutti gli uomini sono immuni dal loro dominio. Ma vediamo ora qual è la loro natura e cerchiamo di scoprire tutto ciò che contengono.

CAPITOLO TERZO

Spiegazione dettagliata di tutti i mutamenti che nelle passioni hanno luogo nel corpo e nell'anima

Sette cose si possono distinguere in ciascuna delle nostre passioni, eccetto che nella meraviglia; ma questa è solo una passione imperfetta.

La prima cosa è il giudizio che lo spirito dà di un oggetto, o meglio la visione, confusa o distinta, del rapporto che un oggetto ha con noi.

La seconda è una determinazione attuale del movimento della volontà verso quest'oggetto, supposto che esso sia o sembri un bene. Prima di questa visione il moto naturale dell'anima o era indeterminato, si volgeva cioè verso il bene in generale, o era determi-

nato in altra direzione dalla conoscenza di qualche altro oggetto particolare. Ma nel momento in cui lo spirito coglie il rapporto che questo oggetto nuovo ha con lui, subito questo moto generale della volontà è determinato in conformità di ciò che lo spirito percepisce. L'anima si accosta all'oggetto tratta dal suo amore, per gustarlo e per riconoscere il proprio bene dal senso di dolcezza che l'autore della natura le dà come ricompensa naturale del fatto che essa si volga al bene. Giudicava che quest'oggetto fosse un bene per una ragione astratta e che non la riguardava, ma ne resta convinta dall'efficacia della sensazione e quanto più la sensazione è viva tanto più attaccamento prova per il bene che sembra determinarla.

Ma se l'oggetto particolare è considerato cattivo, o capace di privarci di qualche bene, nessuna nuova determinazione si aggiunge al moto della volontà; si verifica solo un aumento del moto verso il bene opposto all'oggetto che pare cattivo, aumento tanto più rilevante quanto più il male sembra temibile. Perché, in effetti, si odia solo perché si ama, e il male che è fuori di noi è giudicato male solo in rapporto al bene di cui ci priva. Quindi, essendo il male considerato come la privazione del bene, fuggire il male significa fuggire la privazione del bene, ossia tendere verso il bene. Di fronte a un oggetto che ci dispiace non ha dunque luogo nessuna nuova determinazione nel movimento naturale della volontà; si ha solo un senso di dolore, di disgusto o di amarezza, che l'autore della natura imprime nell'anima come una pena naturale del suo essere privata del bene. La sola ragione non bastava; per destarla occorreva anche questo sentimento desolante e penoso[10]. Quindi, in tutte le passioni, tutti i moti dell'anima verso il bene sono solo dei moti d'amore; ma poiché, a seconda delle circostanze che accompagnano la visione del bene e il moto dell'anima verso il bene, si provano sensazioni diverse, si confondono le sensazioni con le emozioni dell'anima e si immaginano nelle passioni tanti moti diversi quante sono le diverse sensazioni.

Ora, qui va rilevato che il dolore è un male reale ed autentico e che non è la privazione del piacere più di quanto il piacere non

[10] Prima del peccato questa sensazione non era penosa, era solo un avvertimento, perché, come ho già detto, Adamo poteva fermare quando voleva il movimento degli spiriti animali che causavano il dolore. Quindi, se sentiva dolore, lo voleva sentire; o, meglio, non lo sentiva, perché non lo voleva sentire.

sia la privazione del dolore; perché non sentire piacere, o essere privati del sentimento di piacere, e soffrire attualmente il dolore sono cose diverse. Quindi non ogni male è male per l'appunto perché ci priva del bene, ma solo, come ho spiegato, il male che è fuori di noi e che non costituisce una maniera di essere che sia in noi. Nondimeno, poiché per beni e mali s'intendono di solito le cose buone e cattive, e non le sensazioni di piacere e di dolore che sono piuttosto i segni naturali per cui l'anima distingue il bene dal male, pare si possa dire senza generare equivoci che il male si riduce alla privazione del bene e che l'anima è allontanata dal male dallo stesso moto naturale che la porta al bene. Perché infine, essendo ogni movimento naturale un impulso dell'autore della natura, che agisce solo per se stesso e che può volgerci solo a sé, il vero moto dell'anima è sempre essenzialmente amore del bene e solo per accidente fuga dal male.

È vero che il dolore si può considerare come un male; in questo senso il moto delle passioni che eccita non è reale, perché non si vuole il dolore e, se positivamente si vuole che il dolore non sia, è che positivamente si vuole la conservazione o la perfezione del proprio essere.

La terza cosa che si può rilevare in ognuna delle nostre passioni è il sentimento che le accompagna; sentimento d'amore, di avversione, di desiderio, di gioia, di tristezza. Questi sentimenti sono sempre diversi nelle diverse passioni.

La quarta cosa è una nuova determinazione del corso degli spiriti e del sangue verso le parti esterne del corpo e verso quelle dell'interno. Prima che si veda l'oggetto della passione gli spiriti animali sono sparsi per tutto il corpo, per conservarne tutte le parti in generale, ma in presenza del nuovo oggetto tutta questa economia si altera. La maggior parte degli spiriti viene spinta nei muscoli delle braccia, delle gambe, del viso e di tutte le parti esterne del corpo per metterlo nella disposizione adatta alla passione dominante e per conferirgli l'atteggiamento e il movimento necessari per acquisire il bene o per fuggire il male che si presenta. Se poi le forze dell'uomo restano al disotto del bisogno, questi medesimi spiriti sono distribuiti in modo da fargli proferire meccanicamente certe parole e certe grida e da diffondere sul suo viso e sul resto del suo corpo una cert'aria capace di suscitare negli altri la stessa passione che lo emoziona. Infatti, poiché gli uomini e gli animali comunicano at-

traverso la vista e l'udito, quando uno è agitato, necessariamente scuote tutti quelli che lo guardano e lo ascoltano e fa naturalmente sulla loro immaginazione un'impressione che li turba e che li porta a interessarsi alla sua conservazione.

Quanto al resto degli spiriti animali, scende con violenza al cuore, ai polmoni, al fegato, alla milza e agli altri visceri, per mettere a contributo tutte queste membra e per sollecitarle a fornire in breve gli spiriti necessari a mantenere il corpo nell'azione straordinaria in cui deve impegnarsi per l'acquisizione del bene o per la fuga dal male.

La quinta cosa è l'emozione sensibile dell'anima che si sente agitata da questo inopinato traboccare di spiriti. Questa emozione sensibile dell'anima accompagna sempre un tale movimento di spiriti perché l'anima prenda parte a tutto ciò che riguarda il corpo; come il movimento degli spiriti si eccita nel corpo appena l'anima è portata verso qualche oggetto. L'anima essendo unita al corpo e il corpo all'anima, i loro movimenti sono reciproci.

La sesta cosa sono i diversi sentimenti, d'amore, d'avversione, di gioia, di desiderio, di tristezza, causati, non dalla vista intellettuale del bene e del male, come quelli di cui abbiamo parlato, ma dalle diverse scosse prodotte nel cervello dagli spiriti animali. Questi sentimenti sono molto più vivi degli altri.

La settima cosa è un certo senso di gioia o piuttosto di dolcezza interiore che fa persistere l'anima nella sua passione[11] attestandole che si trova nello stato d'animo opportuno in rapporto all'oggetto che considera. Quest'intima dolcezza accompagna tutte le passioni in genere, quelle che nascono dalla percezione di un male come quelle che nascono dalla percezione di un bene, la tristezza come la gioia. È questa dolcezza che rende gradevoli tutte le nostre passioni e che ci porta a consentire e ad abbandonarci ad esse. Infine è questa dolcezza che bisogna vincere con la dolcezza della grazia e con la gioia della fede e della ragione. Infatti, come la gioia dello spirito risulta sempre dalla conoscenza certa o evidente che si è nel migliore stato possibile in rapporto alle cose che si percepiscono, così la dolcezza delle passioni è una conseguenza naturale del

[11] [Qui M. continua a muoversi nel solco delle *Passioni* cartesiane che, salvo qualche raro caso, sono il testo a cui si richiama costantemente.]

nostro senso confuso di essere nella migliore condizione possibile rispetto alle cose sentite. Ora, bisogna vincere con la gioia dello spirito e con la dolcezza della grazia la falsa dolcezza delle nostre passioni che ci rende schiavi dei beni sensibili.

Tutte le caratteristiche suddette si trovano in tutte le passioni, eccetto quando sono eccitate da sentimenti confusi e lo spirito non scorge né un bene né un male che possa causarle; allora, evidentemente, le prime tre caratteristiche mancano.

Si vede pure che tutte queste cose non sono libere e che sono in noi senza il nostro consenso, e addirittura contro il nostro volere, dal peccato in poi, e che solo il consenso della nostra volontà dipende veramente da noi. Ma sembra opportuno spiegarle tutte più diffusamente e renderle più evidenti con qualche esempio.

Supponiamo pertanto che un uomo riceva attualmente qualche affronto, o che, possedendo per natura un'immaginazione forte e viva, esaltata da qualche accidente, come in caso di malattia, o di isolamento per cupa tristezza, si figuri, nella sua solitudine, che un tale, che neppure pensa a lui, possa e voglia nuocergli. La percezione sensibile o il fatto di porre con l'immaginazione un rapporto tra le azioni del suo nemico e i propri disegni sarà la prima causa della sua passione.

Non è nemmeno del tutto necessario che quest'uomo riceva o immagini di ricevere un affronto o di veder contrastati i suoi disegni perché il movimento della sua volontà riceva una nuova determinazione; basta, a tal fine, che lo pensi per via puramente mentale, senza nessuna partecipazione del corpo. Ma questa nuova determinazione non nascerebbe dalla passione; sarebbe una pura inclinazione molto debole e languida; meglio, perciò, supporre che quest'uomo si trovi a subire qualche grave ostacolo nei suoi progetti, o che immagini fortemente di doverlo subire, piuttosto che prospettarsi il caso di un soggetto i cui sensi e la cui immaginazione non abbiano parte, o quasi, nella sua conoscenza.

La seconda cosa che si può considerare nella passione di quest'uomo è un aumento del moto della sua volontà verso il bene di cui il suo nemico reale o immaginario vuole precludergli il possesso; un tale aumento è tanto maggiore quanto più gli sembra grave l'opposizione che si vuole esercitare nei suoi confronti. Di primo acchito, odia il suo nemico solo perché ama il bene e il suo odio è tanto più intenso quanto più il suo amore è forte; perché il moto

della sua volontà nel suo odio, in effetti, è qui soltanto un moto d'amore, non essendovi differenza, come già si è detto, tra il moto dell'anima verso il bene e il moto per cui essa fugge la sua privazione.

La terza cosa è il sentimento che si addice alla passione; in questo caso un sentimento d'odio. Il moto dell'odio è lo stesso di quello dell'amore, ma il sentimento dell'odio è del tutto diverso da quello dell'amore; e ognuno può constatarlo per esperienza. I movimenti sono azioni della volontà; i sentimenti sono modificazioni dello spirito. I movimenti della volontà sono cause naturali dei sentimenti dello spirito che, a loro volta, mantengono i movimenti della volontà nella loro determinazione. Il sentimento dell'odio è in quest'uomo una conseguenza naturale del moto della sua volontà che è stata eccitata dalla percezione del male; questo moto, poi, è mantenuto dal sentimento di cui è causa.

Ciò che abbiamo detto di quest'uomo potrebbe accadergli se anche non avesse corpo, ma poiché si compone di due parti naturalmente unite, i movimenti del suo spirito si comunicano al suo corpo e quelli del suo corpo al suo spirito. Quindi la nuova determinazione del moto della sua volontà produce naturalmente nel moto degli spiriti animali una nuova determinazione, che è sempre diversa da passione a passione, benché il moto dell'anima sia quasi sempre lo stesso.

Gli spiriti, pertanto, sono spinti con forza nelle braccia, nelle gambe e nel viso per conferire al corpo la disposizione necessaria alla passione e per dare al viso l'aria che deve avere un uomo offeso in rapporto a tutte le circostanze dell'offesa ricevuta e alla condizione o alla forza di chi la arreca e di chi la riceve. E questo diffondersi degli spiriti è tanto più forte, più abbondante e più rapido quanto più il bene è, o meglio sembra, grande, quanto più forte è il contrasto o quanto più vivamente ne è colpito il cervello.

Se dunque la persona di cui parliamo riceve solo un'offesa immaginaria, o se ne riceve una reale, ma lieve e che non determini nel suo cervello una scossa apprezzabile, il diffondersi degli spiriti animali sarà debole e languido; forse non sarà sufficiente per mutare la disposizione abituale e naturale del corpo. Ma se l'offesa è atroce, e la sua immaginazione si riscalda, si verificherà un grande scuotimento nel suo cervello e gli spiriti si diffonderanno con tanta forza da imprimere in un attimo sul suo viso e sul suo corpo l'espressione e l'atteggiamento della passione che la domina. Se è abba-

stanza forte per vincere, avrà un'aria minacciosa e fiera; se è debole ed incapace di resistere al male che sta per sommergerla, avrà un'aria umile e sottomessa. I sui gemiti e le sue lagrime, suscitando naturalmente nei presenti e persino nel suo nemico dei moti di compassione, ne otterranno l'aiuto che non poteva sperare dalle proprie forze. È vero che, se i presenti e il nemico di questo infelice hanno di già gli spiriti e le fibre del loro cervello scossi da un moto violento e contrario a quello che fa nascere la compassione nell'anima, i suoi gemiti non faranno che aumentarlo e la sua catastrofe sarebbe inevitabile qualora persistesse nel medesimo atteggiamento. Ma la natura vi ha posto rimedio; infatti, per la prospettiva della prossima perdita di un gran bene, si dipingono naturalmente sul viso tratti di rabbia e di disperazione così vivi e sorprendenti da disarmare i più soggetti alla passione determinando in loro una sorta di immobilità. Lo spettacolo terribile ed inopinato dei tratti della morte impressi dalla mano della natura sul viso di un infelice ferma anche nel nemico che ne è turbato il movimento degli spiriti e del sangue che lo portavano alla vendetta e, in questo momento di benevola attenzione, restituendo la natura l'aria umile e sottomessa al viso dell'infelice, che comincia a sperare perché il suo nemico se ne sta immobile con piglio mutato, gli spiriti animali di questo vengono determinati in un senso che poco prima sarebbe stato impossibile, sì da farlo meccanicamente partecipe di quei moti di compassione che rendono la sua anima naturalmente incline alle ragioni della carità e della misericordia.

Qui va messo bene in rilievo che l'anima non ha parte in tutto questo gioco della macchina; esso è unicamente il risultato naturale e necessario della saggia e mirabile costruzione dei nostri corpi. Infatti Dio, con la sua infinita saggezza, vi ha messo tutte le molle o tutti i princìpi attivi necessari alla loro conservazione. Se fossero affidati alla nostra sorveglianza e alle nostre cure, per buona che fosse la nostra conoscenza di ciò che accade in essi, non tarderebbero ad essere distrutti. È vero che i sentimenti e i moti dell'anima accompagnano sempre gli scuotimenti delle fibre del cervello e il corso degli spiriti animali, ma non ne sono la causa. Infatti, oltre a non essere concepibile che un sentimento dell'anima possa muovere un corpo, è certo che l'anima emotivamente dominata da qualche passione non pensa neppure agli spiriti animali, ai muscoli e ai nervi che sono nel suo corpo o al loro uso. Non sa né come deve atteg-

giare il suo corpo, né che espressione deve assumere; nemmeno si accorge di questa espressione, anche se già si è dipinta sul viso, a meno di esserne avvertita da uno specchio o da un amico. È certo, infine, che l'anima spesso non può impedire il gioco della macchina qualunque resistenza gli opponga e che non può farla funzionare in altro modo se non quando ha il potere di immaginare intensamente qualche altro oggetto le cui tracce aperte facciano prendere un'altra direzione agli spiriti animali. È questo il solo mezzo che essa ha di bloccare gli effetti delle sue passioni. È dunque evidente che l'anima, pur assistendo di necessità al gioco della propria macchina e subendone l'influenza emotiva a causa delle leggi della sua unione col corpo, non ha alcuna parte nei suoi diversi movimenti e non ne è in alcun modo la vera causa.

Da quanto ho detto si ricava che le ragioni di solito addotte per provare che le bestie hanno un'anima non provano nulla, o provano il contrario di quel che si pretende. I cani, si dice, gridano quando vengono feriti; dunque hanno un'anima. Stando a ciò che ho detto si deve concludere che non ne hanno, perché il grido è un effetto necessario della struttura della macchina. Quando un uomo in perfetta salute è ferito e non grida, questo è un segno che la sua anima resiste al gioco della macchina. Se non avesse anima, e il suo corpo fosse in buone condizioni, certo, quando riportasse una ferita, griderebbe sempre. Ciascuno, quando gli praticano un salasso, si rende ben conto che il suo braccio si ritirerebbe automaticamente nel momento in cui lo incidono se l'anima non opponesse resistenza. Ora, i movimenti del diaframma e di alcuni altri muscoli necessari per gridare, come quelli del braccio, dipendono in parte dall'anima. Quindi, quando un uomo è ferito e non grida né si tira indietro, è perché ha un'anima che oppone resistenza all'azione della sua macchina. Alle bestie succede il contrario; il che, dunque, non prova ciò che si pretende di provare.

Ma, si aggiunge, gli animali afferrano la loro preda e fanno una quantità di cose con un'abilità pari a quella degli uomini, e anche superiore. Lo riconosco; la loro macchina funziona addirittura molto meglio della nostra; ma dipende dal fatto che nulla turba la sua azione. Le bestie non hanno anima, né, quindi, movimenti contrari a quelli che la presenza degli oggetti eccita in loro; è una conseguenza della mirabile struttura del corpo che, colui la cui saggezza non ha confini, ha creato per loro. Strano effetto dei pre-

giudizi quello di fare assumere come prova di un'opinione ciò che in fondo vale più a distruggerla che non a consolidarla.

Mi scosterei troppo dal mio tema se mi dilungassi in maggiori particolari a proposito dei difensori dell'anima delle bestie; meglio che tenti di mostrar loro a questo punto la causa del loro pregiudizio. Poiché non conosciamo e non conosceremo mai esattamente le parti di cui si compone il nostro cervello, e meno ancora la loro funzione; né i loro diversi legami, da un lato con gli organi che vengono impressionati dagli oggetti, dall'altro con tutte le parti del nostro corpo; poiché d'altra parte la nostra anima non può esistere senza avere coscienza attuale di sé, essa si guarda bene dall'attribuire alla struttura del suo corpo, che le è attualmente sconosciuta e a cui non pensa, gli effetti che in verità ne dipendono ed è portata a giudicare di esserne la sola causa perché non c'è altro che le sia attualmente presente e perché non può esistere senza pensare a se stessa. Conferma ulteriormente questo pregiudizio il fatto che si verificano in noi parecchi movimenti che dipendono dalla nostra volontà e di cui, quindi, riteniamo di essere la vera causa. Perché su quella base giudichiamo che sia la nostra anima a conservare in vita il nostro corpo o che, in genere, determini in esso tutti i movimenti che tendono a conservarlo in vita. Quindi, vedendo che gli animali fanno per conservare se stessi e la loro specie ciò che facciamo noi, attribuiamo loro un'anima che, senza motivo, crediamo sia in noi il principio di tutti i nostri movimenti. E poiché umanizziamo naturalmente tutte le cause, né d'altra parte sappiamo cosa sia un'anima che non pensa, non vuole e non sente, giudichiamo che il nostro cane ci conosca, ci ami, e provi, se riceve una ferita, un dolore simile al nostro. Poiché Dio ha creato il cane in particolare per l'uomo, perché l'uomo dal canto suo si legasse col proprio cane, ha dotato il cane della disposizione a certe contorsioni e a certi movimenti della testa, del dorso, della coda, che, pur non avendo nulla a che fare coi pensieri dell'anima, fa nascere naturalmente nell'uomo il pensiero che il suo cane lo ami e lo blandisca. Ecco qui, mi pare, le principali cause del nostro pregiudizio che le bestie abbiano un'anima, pregiudizio molto pericoloso per le sue conseguenze, come ho provato altrove[12].

[12] *Défense contre l'accusation de M. de la Ville* [cit., *O.C.*, XVII-1, pp. 513-518], e libro 2, cap. 4 della presente opera.

Rendiamo dunque gloria a Dio e riconosciamo che, in virtù della sua infinita saggezza, ha posto in tutti gli animali tutti i princìpi d'azione necessari alla conservazione della loro vita e alla propagazione della loro specie; che ha posto anche nei primi animali[13] e nelle prime piante gli embrioni infinitesimali prevedendo che, in seguito alle leggi del movimento, sarebbero cresciuti e si sarebbero sviluppati in modo da conservare la loro specie per tutto il corso dei secoli. Allora non porremo più dei limiti privi di discernimento alla saggezza del creatore, che, a parole, si è pronti a riconoscere infinita, ma che il nostro spirito sminuisce infinitamente per la naturale tendenza ad umanizzarlo e a ritenere assolutamente impossibile per lui ciò che noi non possiamo capire. Allora non incorreremo nell'altro errore, di attribuire alle creature ciò che non può essere loro appannaggio. Infatti, dare un'anima alle bestie perché le loro azioni rivelano abilità e intelligenza significa attribuire all'opera la saggezza dell'artefice dimenticando stranamente Dio. Quando si esamina nei suoi dettagli ciò che accade momento per momento nel corpo dell'uomo e in quello degli animali, ci si scopre una sì grande varietà di movimenti giusti e regolari da non credere che uno spirito finito possa conoscerli e regolarli in un momento; e, se la pretesa anima delle bestie determinasse e regolasse il gioco della loro macchina alla vista degli oggetti, certamente esse sarebbero infinitamente più intelligenti di noi. Infatti, prescindendo dai movimenti infiniti che si verificano in noi senza che lo vogliamo, la nostra anima non è la vera causa di quelli che tengono dietro alla nostra volontà. Vogliamo parlare o cantare, ma non sappiamo nemmeno quali muscoli si devono muovere per parlare o per cantare.

Tutto ciò che Dio ha creato rivela senza dubbio intelligenza. Si semina un chicco di grano alla rovescia: la radice, crescendo, si flette verso la terra e lo stelo verso l'alto: questo indica intelligenza; sullo stelo cominciano a formarsi dei nodi perché possa reggere meglio la violenza del vento: questo attesta la previsione di un evento futuro; i nodi sono più vicini verso il basso che verso l'alto perché, secondo le regole della meccanica, quella parte è più

[13] Vedi l'ultimo *Eclaircissement* della presente opera, verso la fine [XVII, § 39].

esposta alla violenza del vento a cui bisogna resistere; lo stelo è vuoto perché, per reggere, doveva diminuire parecchio il peso senza diminuire affatto, o diminuendo pochissimo, la forza. Tutto ciò, e un'infinità di altri movimenti forse invisibili e sconosciuti alle pure intelligenze, rivelano uno smisurato acume. Ma certamente né un chicco di grano né alcuna delle cose che l'immaginazione ferace in fatto di chimere può aggiungervi per farlo crescere, prevede gli sforzi futuri del vento né conosce naturalmente la meccanica. Questo chicco di grano e la sua maniera di crescere e di produrne molti altri simili a sé rivela la saggezza infinita del creatore; ammiriamola; adoriamola; asteniamoci dall'attribuire all'opera o ad anime e forme chimeriche la minima parte di ciò che appartiene solo all'artefice. Ma torniamo in argomento.

Poiché un uomo in preda alla passione non può senza una grande abbondanza di spiriti produrre o conservare nel suo cervello un'immagine abbastanza viva della sua infelicità e uno scuotimento abbastanza forte per dare al corpo un atteggiamento innaturale e fuori del comune, i nervi che corrispondono alle parti interne del corpo di questa persona ricevono, alla vista di un male, le scosse e l'agitazione necessarie a fare scorrere in tutti i vasi che comunicano col cuore gli umori adatti a produrre gli spiriti che la passione richiede. Infatti gli spiriti animali si diffondono nei nervi che vanno al fegato, alla milza, al pancreas, e, in genere, a tutti i visceri; li agitano, li scuotono ed esprimono col loro agitarsi gli umori che queste parti serbano per i bisogni della macchina.

Ma, se gli umori colassero sempre allo stesso modo nel cuore; se, in tempi diversi, vi subissero la stessa fermentazione; se gli spiriti che ne vengono formati salissero nello stesso modo al cervello, non si vedrebbero nei moti delle passioni tanto rapidi mutamenti. Per esempio, la vista di un magistrato non arresterebbe di colpo l'impeto di una persona infuriata che corre a dar sfogo alla sua vendetta, e il suo viso, infocato dal sangue e dagli spiriti, non diventerebbe d'un tratto pallido e smorto per il timore della pena.

Quindi, per impedire che questi umori mescolati al sangue entrino sempre allo stesso modo nel cuore, ci sono dei nervi che ne circondano le arterie e che stringendosi ed allentandosi per l'impressione che la vista dell'oggetto e la forza dell'immaginazione producono negli spiriti, chiudono e aprono il cammino agli umori. E per impedire che questi, in momenti diversi, siano sottopo-

sti nel cuore a una pari agitazione e a una pari fermentazione, ci sono altri nervi che ne determinano i battiti, nervi che, non essendo ugualmente agitati nei diversi movimenti degli spiriti, non spingono con la stessa forza il sangue nelle arterie. Altri nervi sparsi nel polmone distribuiscono l'aria al cuore stringendo ed allentando i rami del canale che serve alla respirazione e regolano così la fermentazione del sangue in rapporto alla situazione particolare della passione dominante.

Infine, per regolare con maggior precisione e prontezza il corso degli spiriti, ci sono dei nervi che circondano le arterie, tanto quelle che salgono al cervello, quanto quelle che portano il sangue a tutte le altre parti del corpo. Sicché la scossa del cervello che accompagna la vista inattesa di qualcosa per cui è opportuno mutare tutti i movimenti della passione determina all'improvviso il corso degli spiriti verso i nervi che circondano queste arterie per impedire col loro contrarsi il passaggio al sangue che sale verso il cervello e per aprirlo, col loro allentarsi, a quello che si spande in tutte le altre parti del corpo.

Quando le arterie che portano il sangue verso il cervello sono libere e tutte quelle che lo diffondono in tutto il resto del corpo sono strettamente legate da questi nervi, la testa deve essere completamente piena di sangue e il sangue deve diffondersi per tutto il viso. Ma quando un fatto nuovo viene a mutare lo scuotimento del cervello che determinava questa disposizione dei nervi le arterie legate si sciolgono e le altre, al contrario, si stringono fortemente. Quindi la testa si ritrova senza sangue, il pallore si stende sul viso e quel po' di sangue che esce dal cuore e che i nervi di cui si è detto vi lasciano entrare per mantenere la vita, scende quasi tutto nelle parti basse del corpo; il cervello manca di spiriti animali e tutto il resto del corpo è colto da debolezza e da tremito.

Per spiegare e dimostrare in modo particolareggiato quanto abbiamo detto sarebbe necessario possedere e comunicare una conoscenza generale della fisica e una conoscenza particolare e molto precisa del corpo umano. Ma queste due scienze sono e saranno sempre troppo imperfette per mantenere tutta la precisione che vorrei. Inoltre, se mi dilungassi ancora in proposito, non tarderei ad esorbitare dal tema della mia indagine. Qui mi basta di dare, all'ingrosso e in generale, un'idea delle passioni, purché non sia un'idea falsa.

Questi scuotimenti del cervello e questi movimenti del sangue e degli spiriti sono la quarta cosa che si riscontra in ognuna delle nostre passioni; ne scaturisce la quinta che è l'emozione sensibile dell'anima.

Nel momento in cui gli spiriti animali sono spinti dal cervello nel resto del corpo per produrvi i movimenti adatti ad alimentare la passione, l'anima è spinta verso il bene che percepisce, e questo tanto più fortemente quanto più gli spiriti escono con forza dal cervello, perché ad agitare l'anima e gli spiriti animali è lo stesso scuotimento del cervello.

Il movimento dell'anima verso il bene è tanto più rilevante quanto più è manifesta la percezione del bene; e il movimento degli spiriti che escono dal cervello per diffondersi nel resto del corpo è tanto più violento quanto più è forte lo scuotimento delle fibre del cervello, dovuto all'impressione dell'oggetto o dell'immaginazione. Quindi, dato che la scossa del cervello rende più evidente la percezione del bene, l'emozione dell'anima nelle passioni deve aumentare nella medesima proporzione del movimento degli spiriti.

Queste emozioni dell'anima non differiscono da quelle, di cui abbiamo parlato, che seguono immediatamente alla visione intellettuale del bene; sono soltanto più forti e più vive, per via dell'unione dell'anima col corpo e del fatto di esser prodotte da una percezione sensoriale.

La sesta cosa che si riscontra è il sentimento della passione: sentimento d'amore, d'avversione, di desiderio, di gioia, di tristezza. È un sentimento che non differisce da quello di cui già si è detto; solo è più vivo perché il corpo vi ha molta parte. Ma è sempre seguito da un certo sentimento di dolcezza che ci rende gradevoli tutte le nostre passioni e, come abbiamo detto, è l'ultima cosa che si trova in ciascuna di esse.

Ecco la causa di quest'ultimo sentimento. Alla vista dell'oggetto della passione, o per il verificarsi di qualche fatto nuovo, una parte degli spiriti animali è spinta dalla testa verso le parti esterne del corpo per atteggiarlo nel modo che la passione richiede; altri spiriti discendono con forza nel cuore, nei polmoni, nei visceri per trarne, come abbiamo già spiegato, il necessario sussidio. Ora, non accade mai che il corpo si trovi nella condizione in cui deve trovarsi senza che l'anima ne riceva grande soddisfazione, o che il

corpo sia nella condizione contraria al suo bene e alla sua conservazione senza che l'anima ne soffra vivamente. Quindi, quando seguiamo i movimenti delle nostre passioni senza fermare il corso degli spiriti che la vista dell'oggetto della passione determina nel nostro corpo per metterlo nella debita condizione in rapporto a tale oggetto, l'anima, in virtù delle leggi di natura, è toccata da questo sentimento di dolcezza e di intima soddisfazione perché il corpo si trova nella condizione in cui dev'essere. Al contrario, quando l'anima seguendo le norme della ragione arresta il corso degli spiriti e si oppone alle passioni, soffre un dolore proporzionato al male che potrebbe venirne al corpo.

Infatti, come la riflessione che l'anima fa su se stessa si accompagna necessariamente alla gioia o alla tristezza dello spirito e poi alla gioia o alla tristezza dei sensi, quando, attenendosi al proprio dovere e sottomettendosi agli ordini di Dio, essa riconosce di essere nella condizione in cui deve, o quando al contrario, abbandonandosi alle passioni è assalita da rimorsi per cui si accorge di essere in colpa; così il corso degli spiriti animali, promosso per il bene del corpo, si accompagna a gioia o tristezza sensibile, e poi a gioia o tristezza intellettuale, a seconda che è impedito o favorito dalla volontà.

Ma tra la gioia intellettuale che accompagna la conoscenza chiara della retta condizione dell'anima e il piacere sensibile che accompagna il senso confuso della buona disposizione del corpo, c'è questa notevole differenza: che la gioia intellettuale è solida, senza rimorsi, immutabile come la verità che ne è la causa; mentre la gioia sensibile si accompagna quasi sempre alla tristezza mentale o al rimorso della coscienza, ed è inquieta, incostante come la passione o l'agitazione del sangue che la determina. Infine la prima, quando consegue alla conoscenza di un gran bene posseduto dall'anima, è sempre accompagnata da una grandissima gioia dei sensi; l'altra non è quasi mai accompagnata da gioie dello spirito, pur essendo conseguenza di un gran bene che però riguarda solo il corpo mentre è contrario al bene dell'anima.

È vero tuttavia che, senza la grazia di Gesù Cristo, la dolcezza che l'anima gusta abbandonandosi alle sue passioni è più gradevole di quella che prova attenendosi alle norme della ragione. Questa dolcezza è alla radice di tutte le intemperanze che hanno tenuto dietro al peccato originale; ci renderebbe tutti schiavi del-

le nostre passioni se il figlio di Dio non ci liberasse da questa schiavitù mediante la dilettazione della sua grazia. Perché infine le cose che ho detto a favore della gioia intellettuale contro la gioia dei sensi, sono vere solo per i cristiani; erano del tutto false sulle labbra di Seneca, dello stesso Epicuro e, finalmente, di tutti i filosofi in apparenza più ragionevoli; perché il giogo di Gesù Cristo è dolce solo per chi appartiene a Gesù Cristo e il suo peso sembra lieve solo quando la sua grazia lo porta con noi[14].

CAPITOLO QUARTO

I piaceri e i moti delle passioni c'invischiano nell'errore nei confronti del bene. Bisogna opporre continua resistenza. Come combattere il libertinaggio

Tutte le cose che abbiamo esposto circa le passioni in generale sono prive di libertà; sono in noi indipendentemente da noi; solo il consenso della nostra volontà dipende assolutamente da noi. La vista del bene è naturalmente seguita dal movimento d'amore, dal sentimento d'amore, dallo scuotimento del cervello e dal moto degli spiriti, da una nuova emozione dell'anima che accresce il primo moto d'amore, da un nuovo sentimento dell'anima che aumenta il primo sentimento d'amore, e, infine, dal sentimento di dolcezza che ricompensa l'anima del fatto che il corpo si trova nella condizione in cui deve trovarsi. Tutte queste cose accadono nell'anima e nel corpo naturalmente e meccanicamente, voglio dire senza che l'anima vi abbia parte; solo il nostro consenso dipende veramente da noi. Ed è questo consenso che va sottoposto a una regola, che va mantenuto libero nonostante tutte le sollecitazioni della passione. La nostra libertà va sottoposta soltanto a Dio; dobbiamo arrenderci solo alla voce dell'autore della natura, all'evidenza interiore, ai segreti rimproveri della nostra ragione. Bisogna consentire solo quando si vede chiaramente che si farebbe cattivo uso della propria libertà rifiutandosi di consentire; è questa la principale norma da osservare per evitare l'errore ed il peccato.

[14] [Matt., XI, 30.]

Solo Dio ci mostra con evidenza che dobbiamo arrenderci a ciò che desidera da noi; di lui solo dobbiamo dunque essere schiavi. Nelle lusinghe e nelle carezze, nelle minacce e nei timori che le passioni causano in noi non c'è evidenza: si tratta solo di sentimenti confusi ed oscuri a cui non bisogna cedere. Bisogna aspettare che ci illumini una luce più pura, che i falsi chiarori della passione si dileguino, che Dio parli. Dobbiamo rientrare in noi stessi e cercare in noi colui che non ci abbandona mai e che ci illumina sempre. Parla piano, ma la sua voce è distinta; rischiara poco, ma la sua luce è pura. Ma che dico?: la sua voce è tanto forte quanto distinta; la sua luce così viva e risplendente quanto pura; sono le nostre passioni che ci tengono sempre proiettati verso l'esterno e che c'impediscono col loro rumoreggiare e con le loro tenebre di essere ammaestrati dalla sua voce e illuminati dalla sua luce. Dio parla anche a chi non lo interroga e quelli che le passioni hanno trascinato più lontano sentono tuttavia qualcuna delle sue parole, ma sono parole forti, minacciose e terribili; trafiggono più di una spada[15] a doppio taglio che penetri fin nei recessi dell'anima e che scopra i pensieri e i moti del cuore; perché nulla resta nascosto ai suoi occhi ed egli non vede i trascorsi dei peccatori senza mover loro, interiormente, sanguinosi rimproveri. Dobbiamo dunque rientrare in noi stessi e ravvicinarci a lui. Dobbiamo interrogarlo, ascoltarlo, obbedirgli, perché se lo ascoltiamo sempre non saremo mai ingannati, e se gli obbediamo sempre non saremo mai soggetti all'incostanza delle passioni e alle miserie dovute al peccato.

Certi uomini che si atteggiano a spregiudicati, dominati dalle passioni fino a ridursi al livello delle bestie, avendo a lungo disprezzato la legge di Dio sembrano infine non conoscerne altra oltre quella delle loro infami passioni; ma non bisogna immaginare, come questi uomini di carne e di sangue, che seguire i moti delle passioni e obbedire ai segreti desideri del cuore significhi seguire Dio e obbedire alla voce dell'autore della natura. Questo è il colmo dell'accecamento; secondo san Paolo è[16] la pena temporale comminata all'empietà e all'idolatria, cioè la punizione delle più gravi colpe. In effetti questa pena è tanto più grave in quanto, in-

[15] S. Paolo, *agli Ebrei*, cap. 4 [IV, 12].
[16] *Ai Rom.*, cap. 1 [18-32].

vece di placare la collera divina come tutte le altre punizioni di questo mondo, la stimola e l'accresce senza posa, fino al giorno terribile in cui questa giusta collera esploderà sui peccatori.

Tuttavia i loro ragionamenti non mancano di verosimiglianza; sembrano molto conformi al senso comune; sono favoriti dalle passioni e, senza dubbio, tutta la filosofia di Zenone[17] non basterebbe ad annientarli. Bisogna amare il bene, dicono; il piacere è la caratteristica che la natura ha associato al bene e per questa caratteristica, che non può ingannare perché viene da Dio, noi lo distinguiamo dal male. Bisogna fuggire il male, continuano; il dolore è la caratteristica che la natura ha associato al male e per questa caratteristica, che non può ingannare perché viene da Dio, noi lo distinguiamo dal bene. Si gode il piacere quando ci si abbandona alla propria passione; si prova un penoso dolore quando ci si oppone ad essa. Dunque l'autore della natura vuole che ci abbandoniamo alle nostre passioni e che non opponiamo mai resistenza; infatti il piacere e il dolore che ci fa provare in questi casi sono prove certe di ciò che vuole da noi. Seguire i desideri del proprio cuore significa pertanto seguire Dio, e cedere a questo istinto della natura, che ci porta ad appagare i nostri sensi e le nostre passioni significa obbedire alla sua voce. È così che ragionano e che si rafforzano nelle loro opinioni infami. È così che cercano di mettersi al riparo dai rimproveri segreti della ragione; e Dio permette, per punirli delle loro colpe, che si lascino abbagliare da queste false luci. Ingannevoli luci che li accecano invece di illuminarli; ma li accecano di un accecamento che non avvertono e da cui neppure desiderano di esser guariti. Dio li lascia in balìa di un senso dannato, li abbandona ai desideri del loro cuore, a passioni vergognose, ad azioni indegne dell'uomo, come dicono le Scritture[18], perché dopo essersi ingrassati nei loro bagordi, siano per tutta l'eternità le vittime del sacrificio della sua collera.

Ma bisogna risolvere la difficoltà che propongono. La setta di Zenone, non essendovi riuscita, ha tagliato senz'altro il nodo negando che il piacere fosse un bene ed il dolore un male. Ma questa scappatoia è troppo disinvolta per dei filosofi e non credo che faccia cam-

[17] [Zenone di Cizico (336/35-264/63 a.C.) fondatore della scuola stoica.]
[18] [*Rom.*, I, 28.]

biare opinione a coloro che, per esperienza, sanno che un grande dolore è una grande infelicità. Quindi Zenone e tutta la filosofia pagana non possono risolvere la difficoltà proposta dagli epicurei e bisogna ricorrere a un'altra filosofia, più solida e più illuminata.

È vero che il piacere è buono e il dolore cattivo; che in base al piacere e al dolore associati dall'autore della natura all'uso di certe cose noi giudichiamo se esse sono buone o cattive; che dobbiamo far uso delle buone e fuggire le cattive, seguendo quasi sempre i moti delle passioni. Tutto questo è vero, ma riguarda solo il corpo. Quasi sempre, per conservare il proprio corpo e continuare a lungo una vita simile a quella delle bestie, bisogna affidarsi alle proprie passioni e ai propri desideri. I sensi e le passioni ci sono dati solo per il bene del corpo. Il piacere sensibile è la caratteristica che la natura ha associato all'uso di certe cose perché, senza aver bisogno di impegnarci a esaminarle con la ragione, ce ne servissimo per la conservazione del corpo; ma non perché le amassimo. Infatti noi dobbiamo amare solo ciò che, in base alla ragione, riconosciamo in modo certissimo essere il nostro bene, la vera causa della nostra felicità.

Noi siamo ragionevoli e Dio, che è il nostro bene, non vuole da noi un amore cieco, istintivo, un amore, per così dire, forzato; vuole un amore d'elezione; un amore illuminato, che metta in sua potestà il nostro spirito e il nostro cuore. Ci porta ad amarlo facendosi conoscere mediante la luce che accompagna la dilettazione della sua grazia che è il nostro bene; ma ci porta al bene del corpo solo per istinto e per un confuso senso di piacere, perché il bene del corpo non merita l'attenzione della nostra mente né l'uso della nostra ragione.

Inoltre il nostro corpo non s'identifica con noi; è una cosa che ci appartiene, ma senza cui, assolutamente parlando, possiamo sussistere. Il bene del nostro corpo non è dunque il nostro bene. I corpi possono essere solo il bene dei corpi. Possiamo servircene per il nostro corpo, ma non dobbiamo attaccarci ad essi. Anche la nostra anima ha il suo bene, cioè quel solo bene che è al disopra di lei, che solo la conserva, che solo determina in lei il senso del piacere o del dolore. Perché, infine, tutti gli oggetti dei nostri sensi sono per se stessi incapaci di farsi sentire e solo Dio c'informa che sono presenti attraverso le sensazioni che ce ne dà. È questo che non capivano i filosofi pagani.

Possiamo e dobbiamo amare ciò che è capace di farci sentire piacere; lo riconosco. Ma per questa ragione dobbiamo amare solo Dio, perché solo Dio può agire nella nostra anima, mentre gli oggetti sensibili, al massimo, possono muovere gli organi dei nostri sensi. Ma cosa importa, direte, da che parte vengono questi sentimenti gradevoli? Io voglio goderne. Ingrati che siete: riconoscete la mano che vi colma di beni. Esigete da un Dio giusto ricompense ingiuste; volete che vi ricompensi per colpe che commettete contro di lui e nel momento in cui le commettete. Vi servite della sua volontà immutabile, che è l'ordine e la legge della natura, per carpirgli benefici che non meritate; infatti, con delittuosa abilità, determinate nel vostro corpo dei movimenti che, in conformità delle leggi dell'unione tra anima e corpo da lui stabilite, lo obbligano a farvi gustare ogni sorta di piaceri. Ma la morte corromperà questo corpo e Dio, che avete fatto servire ai vostri ingiusti desideri, vi farà servire alla sua giusta collera e, a sua volta, si burlerà di voi.

È molto spiacevole, certo, che il possesso del bene del corpo si accompagni al piacere, mentre il possesso del bene dell'anima è spesso unito a sofferenza e dolore. Ci si può vedere qualcosa di decisamente abnorme perché, essendo il piacere la caratteristica del bene, come il dolore è quella del male, dovremmo provare una dolcezza infinitamente più grande nell'amore di Dio che nella fruizione delle cose sensibili, poiché Dio è il vero, piuttosto l'unico bene dello spirito. Così sarà certo un giorno e c'è qualche probabilità che così fosse prima del peccato; per lo meno è certo che prima del peccato non si avvertiva dolore nell'esercizio del proprio dovere.

Ma Dio ci ha abbandonato dopo la caduta del primo uomo. Non è più il nostro bene per natura; ormai lo è solo in virtù della grazia; infatti non proviamo più dolcezza nel suo amore e ben lungi dal portarci ad amarlo egli ci allontana da sé. Se lo seguiamo, ci respinge; se gli corriamo dietro, ci colpisce; se ci ostiniamo a ricercarlo, continua a maltrattarci, a farci soffrire dolori molto vivi e percettibili. Ma quando, stanchi di procedere per le vie dure e faticose della virtù, senza che il gusto del bene ci sostenga, senza che nulla alimenti le nostre forze, finiamo col pascerci dei beni sensibili, egli desta, col gusto del piacere, il nostro attaccamento per questi. E sembra voglia ricompensarci del fatto che gli voltia-

mo le spalle per correre dietro a questi falsi beni. Infine, dal peccato in poi, Dio pare non voler più che lo amiamo, o che pensiamo a lui, o che lo guardiamo come il nostro solo ed unico bene. Solo per la grazia del nostro mediatore Gesù Cristo sentiamo che Dio è il nostro bene; infatti, essendo il piacere il segno sensibile del bene, sentiamo che Dio è il nostro bene, poiché, per la grazia di Gesù Cristo, amiamo Dio con piacere.

Quindi, dato che senza la grazia di Gesù Cristo non riconosce il proprio bene né attraverso una chiara visione né mediante il senso, l'anima scambia il bene del corpo col suo proprio bene, lo ama e ci si lega con la volontà anche più strettamente di quanto non vi fosse legata dalla prima legge della natura. Infatti il bene del corpo, essendo rimasto il solo che si faccia ora avvertire, agisce necessariamente con più forza sull'uomo. Il cervello ne è colpito più vivamente e perciò l'anima lo sente e lo immagina in modo più toccante. Gli spiriti animali ne sono agitati con maggior violenza e quindi la volontà lo ama con più ardore e con più vivo piacere.

Prima del peccato l'anima poteva cancellare dal cervello l'immagine troppo viva del bene del corpo e far dissipare il piacere sensibile che accompagnava questa immagine. Poiché il corpo è soggetto allo spirito, l'anima poteva all'istante arrestare lo scotimento delle fibre del cervello e l'agitarsi degli spiriti con la sola considerazione del suo dovere. Ma, dal peccato in poi, ciò non è più in suo potere. Queste tracce dell'immaginazione e questi moti degli spiriti non dipendono più da lei; per una conseguenza necessaria, il piacere che l'ordine naturale ha associato a queste tracce e a questi movimenti diventa il solo padrone del cuore. L'uomo non può resistere a lungo a tale piacere con le sue proprie forze; soltanto la grazia può averne completamente ragione; la ragione, da sola, non può, perché, in una parola, solo Dio, in quanto autore della grazia, può, per così dire, vincere se stesso in quanto autore della natura, o meglio impietosire se stesso in quanto vendicatore della disobbedienza di Adamo.

Gli stoici, non avendo che una conoscenza confusa del turbamento legato al peccato originale, non potevano rispondere agli epicurei. La loro felicità, infatti, si riduceva a un'idea, poiché non c'è felicità senza piacere, ed essi non potevano godere alcun piacere nelle azioni di una salda virtù. Sentivano, sì, una certa gioia seguendo le regole della loro virtù immaginaria, perché la gioia è

una conseguenza naturale del fatto che la nostra anima sa di essere nella migliore delle condizioni in cui può trovarsi. Questa gioia dello spirito poteva sostenere il loro coraggio per qualche tempo, ma non era abbastanza forte per resistere al dolore e per vincere il piacere. Era il segreto orgoglio, non la gioia, a farli apparire contenti; quando non c'era più nessuno a guardarli, perdevano tutta la loro saggezza e tutta la loro forza, come quei re da palcoscenico che perdono in un momento tutta la loro grandezza.

Diverso il caso dei cristiani che seguono scrupolosamente le regole del Vangelo. La loro gioia ha solide basi, perché essi sanno con assoluta certezza di essere nella migliore delle condizioni possibili. La loro gioia è grande, perché il bene di cui godono per mezzo della fede e della speranza è infinito. Infatti la speranza di un gran bene si accompagna sempre a una gran gioia; e tanto più questa gioia è viva quanto più la speranza è forte, perché una forte speranza, facendo immaginare il bene come presente, genera necessariamente la gioia e anche il piacere sensibile che accompagna sempre la presenza del bene. La loro gioia non è inquieta perché fondata sulle promesse di un Dio, confermata dal sangue del figlio di Dio, nutrita dalla pace interiore e dalla ineffabile dolcezza della carità che lo spirito santo diffonde nel loro cuore. Niente può separarli dal loro vero bene quando lo gustano e godono in esso della dilettazione della grazia. I piaceri dei beni del corpo non hanno la grandezza, la consistenza, la purezza, di quelli che provano nell'amore di Dio. Amano il disprezzo e il dolore; si nutrono di obbrobrio, e il piacere che trovano in Dio, quando disprezzano tutto il resto per unirsi a lui è così impetuoso che li trasporta facendo sì che parlino un linguaggio affatto nuovo, che addirittura vadano fieri delle pene e delle offese patite come gli apostoli. «Ma quanto agli Apostoli, dice la Scrittura, uscirono dal sinedrio pieni di gioia perché erano stati giudicati degni di soffrire offesa in nome di Gesù»[19]. Questa è la disposizione di spirito dei veri cristiani quando hanno subito l'estremo affronto per la difesa della verità.

Gesù Cristo è venuto a ristabilire l'ordine sovvertito dal peccato e l'ordine richiede che i più grandi beni siano accompagnati

[19] *Act.*, 5, 41.

dai piaceri più solidi; perciò è evidente che le cose devono andare come abbiamo detto. Ma, oltre alla ragione, abbiamo anche l'esperienza: non appena una persona formula la decisione di rifiutare tutto per volgersi a Dio, di solito è toccata da un piacere, da una gioia interiore che le fa sentire che Dio è il suo bene con una vivacità pari a quella della conoscenza chiara.

I veri cristiani ci assicurano quotidianamente che la loro gioia di amare e servire solo Dio è inesprimibile e credere a ciò che dicono a proposito di quel che accade dentro di loro è molto giusto. Gli empi, al contrario, sono sempre in preda a mortali angosce; e coloro che si dividono tra il mondo e Dio dividono anche la gioia dei giusti e le angosce degli empi; si lamentano delle loro miserie ed è anche da credere che le loro lamentele non siano prive di fondamento. Dio ferisce gli uomini nel profondo del loro cuore quando amano altro da lui ed è questa ferita che costituisce la vera infelicità. Pervade i loro cuori di un immenso gaudio quando si attaccano unicamente a lui, ed è questo gaudio che costituisce la salda felicità. Le copiose ricchezze e gli alti onori sono esteriori a noi; non possono guarirci quando Dio ci ferisce. Anche la povertà e il disprezzo sono esteriori a noi e non possono ferirci quando Dio ci difende.

Risulta chiaramente dalle cose suddette che l'oggetto delle nostre passioni non è il nostro bene; che non dobbiamo seguirne i moti se non per la conservazione della nostra vita; che il piacere sensibile sta al nostro bene come le nostre sensazioni stanno alla verità; e che, come i nostri sensi c'ingannano a proposito della verità, così le nostre passioni c'ingannano a proposito del nostro bene; che dobbiamo abbandonarci alla dilettazione della grazia perché ci porta evidentemente all'amore del vero bene, perché non è seguita dai segreti rimproveri della ragione, come il cieco istinto e il confuso piacere delle passioni, e perché sempre si associa a una segreta gioia conforme alla condizione in cui ci troviamo; risulta, infine, che l'uomo non può trovare felicità fuori di Dio, perché soltanto Dio è capace di agire nell'animo dell'uomo; a meno di supporre che Dio premi la disobbedienza o che comandi di amare di più ciò che meno merita di essere amato.

CAPITOLO QUINTO

La perfezione dello spirito consiste nella sua unione con Dio attraverso la conoscenza della verità e l'amore della virtù; mentre, al contrario, la sua imperfezione viene solo dalla dipendenza dal corpo, per via del disordine dei suoi sensi e delle sue passioni

Basta un minimo di riflessione per rendersi conto che il bene dello spirito è necessariamente qualcosa di spirituale. I corpi sono molto al disotto dello spirito; non possono agire su di lui con le proprie forze; non possono neppure unirsi immediatamente a lui; infine non sono intelligibili per se stessi. Non possono pertanto essere il suo bene. Le cose spirituali, al contrario, sono intelligibili per loro natura e possono unirsi allo spirito; possono dunque essere il suo bene, supposto che siano al disopra di lui. Infatti, perché una cosa possa essere il bene dello spirito non basta che sia spirituale come lui, è anche necessario che sia al disopra di lui, che possa agire su di lui, illuminandolo e ricompensandolo, altrimenti non può renderlo né più perfetto né più felice e quindi non può essere il suo bene. Fra tutte le cose intelligibili o spirituali non c'è che Dio che sia a questa maniera al disopra dello spirito; ne segue pertanto che solo Dio è, e può essere, il nostro vero bene. Non possiamo dunque divenire né più perfetti né più felici se non possedendo Dio.

Tutti sono convinti che la conoscenza della verità e l'amore della virtù rendono lo spirito più perfetto, mentre l'accecamento della mente e la corruzione del cuore lo rendono più imperfetto. Ma la conoscenza della verità e l'amore della virtù non possono essere se non l'unione dello spirito con Dio, e una specie di possesso di Dio; l'accecamento della mente e la corruzione del cuore, a loro volta, non possono essere se non la separazione dello spirito da Dio e l'unione dello spirito stesso con qualcosa che sia al disotto di lui, cioè col corpo, dato che solo quest'unione può renderlo imperfetto ed infelice. Quindi conoscere la verità, o conoscere le cose secondo verità, vuol dire conoscere Dio; e amare la virtù, o amare le cose per quanto lo meritano, o secondo le norme della virtù, vuol dire amare Dio.

Lo spirito è come collocato tra Dio e i corpi; fra il bene e il male; fra ciò che lo illumina e ciò che lo acceca; ciò che lo mantiene

nelle regole e ciò che lo fa uscire da queste; ciò che lo può rendere perfetto e felice e ciò che lo può rendere imperfetto ed infelice. Quando scopre qualche verità, o vede le cose come sono in se stesse, le vede nelle idee di Dio, cioè attraverso la visione chiara e distinta di ciò che le rappresenta. Infatti, come ho già detto, lo spirito dell'uomo non racchiude in se stesso le perfezioni o le idee di tutti gli esseri che è capace di vedere: non è l'essere universale. Quindi non vede in se stesso le cose che si distinguono da lui. Non è coi propri mezzi che s'istruisce e si illumina, perché non è a se stesso perfezione e luce; per illuminarlo occorre l'immensa luce della verità eterna. Perciò, quando lo spirito conosce la verità, è unito a Dio; conosce e possiede in qualche modo Dio.

Ma non solo si può dire che, quando la mente conosce la verità, conosce in qualche modo Dio che la racchiude; si può anche dire che, in qualche modo, conosce le cose come Dio le conosce. In effetti questa mente conosce le loro vere relazioni, e anche Dio le conosce; le conosce nella visione delle perfezioni di Dio che le rappresentano, e anche Dio le conosce a questo modo. Perché infine Dio non sente, non immagina; Dio vede in se stesso o nel mondo intelligibile che racchiude, il mondo materiale e sensibile che ha creato. Altrettanto dicasi di una mente che conosce la verità. Non la sente e non la immagina; sensazioni e fantasmi le rappresentano solo false relazioni; chiunque scopre la verità può vederla soltanto nel mondo intelligibile a cui è unito e in cui la vede Dio stesso; perché questo mondo materiale e sensibile non è intelligibile per se stesso. La mente vede dunque nella luce di Dio, come Dio stesso, tutte le cose che vede chiaramente, anche se le vede soltanto in modo molto imperfetto e in ciò molto diverso da quello di Dio. Quindi, quando la mente vede la verità, non solo è unita a Dio, possiede Dio, vede in qualche modo Dio, ma vede anche, in certo senso, la verità come Dio la vede.

Del pari, quando si ama secondo le regole della virtù, si ama Dio. Perché quando si ama secondo queste regole l'impulso d'amore che Dio imprime senza posa al nostro cuore per farci volgere verso di lui, non è sviato dal libero arbitrio né tramutato in amor proprio. Lo spirito, allora, non fa che seguire liberamente l'impulso che Dio gl'imprime. Ora, siccome Dio non lo spinge mai se non verso se stesso, in quanto agisce solo per sé, è manifesto che amare secondo le regole della virtù vuol dire amare Dio.

Ma non significa solo amare Dio; significa anche amare come Dio ama. Dio ama unicamente se stesso; ama le proprie opere solo perché sono in relazione con le sue perfezioni e in proporzione al rapporto che hanno con queste; si tratta, infine, del medesimo amore con cui Dio ama se stesso e le cose che ha creato. Amare secondo le regole della virtù vuol dire amare unicamente Dio, amarlo in tutte le cose; amare le cose in proporzione a quanto partecipano della bontà e delle perfezioni di Dio, poiché si amano in proporzione di quanto son degne d'amore; vuol dire, finalmente, amare sotto la spinta del medesimo amore per cui Dio si ama, perché, quando amiamo come dobbiamo, siano animati dallo stesso amore per cui Dio ama se stesso e tutte le cose in rapporto a sé. Noi dunque amiamo allora come ama Dio.

È quindi evidente che ogni nostra perfezione deriva dalla conoscenza della verità e dal retto amore della virtù perché questa verità e questo amore tengon dietro abitualmente alla nostra unione con Dio e ce ne danno anche il possesso, per quanto è possibile in questa vita. L'accecamento della mente e la corruzione del cuore generano, al contrario, ogni nostra imperfezione e sono anche conseguenze dell'unione del nostro spirito col nostro corpo, come ho provato in più luoghi, facendo vedere che non conosciamo mai la verità e non amiamo mai il vero bene quando seguiamo gl'impulsi dei nostri sensi, della nostra immaginazione, delle nostre passioni.

Sono cose evidenti. Tuttavia gli uomini, che desiderano tutti ardentemente la perfezione del loro essere, poco si curano di rafforzare l'unione che hanno con Dio, mentre cercano senza posa di rafforzare ed estendere quella con le cose sensibili. Spiegare la causa di un simile comportamento abnorme non è troppo facile.

Il possesso del bene deve naturalmente produrre due effetti in chi lo possiede: renderlo più perfetto e, al tempo stesso, più felice; ma non sempre è così. È impossibile, lo ammetto, che lo spirito possegga attualmente un bene e che non sia attualmente più perfetto; ma non è impossibile che possegga attualmente un bene senza essere attualmente più felice. Coloro che meglio conoscono la verità, e che amano di più i beni che più lo meritano, sono sempre attualmente più perfetti di coloro che vivono nell'accecamento e nella dissolutezza, ma non sempre sono attualmente più felici. Lo stesso dicasi del male; deve rendere a un tempo imperfetti e infelici, ma, anche se rende sempre gli uomini più imperfetti,

non sempre li rende infelici, o infelici in proporzione di quanto li rende imperfetti. La virtù è spesso dura ed amara, il vizio dolce e gradevole; le persone rette sono veramente felici soprattutto per via della fede e della speranza, mentre i malvagi sono attualmente immersi nei piaceri e nelle delizie. Non dovrebbe essere, ma è così. Come ho detto nel capitolo precedente, il peccato ha dato origine a questa situazione abnorme ed è la causa principale, non solo di tutte le perversità del nostro cuore, ma anche dell'accecamento e dell'ignoranza della nostra mente.

È questo disordine morale che fa credere alla nostra immaginazione che i corpi possono essere i beni dello spirito, perché, come ho già detto più volte, il piacere è la caratteristica o il segno sensibile del bene. Ora, fra tutti i piaceri di cui godiamo quaggiù, i più percettibili sono quelli che immaginiamo di ricevere dai corpi. Giudichiamo dunque senza stare molto a rifletterci che i corpi possono essere e che anche sono di fatto il nostro bene. Perché è difficilissimo combattere contro l'istinto naturale e resistere alle prove offerte dalla sensazione; neanche ci si prova a farlo. Non si pensa alla depravazione del peccato. Non si riflette al fatto che i corpi non possono agire sullo spirito se non come cause occasionali; che lo spirito non può immediatamente o per se stesso possedere qualcosa di corporeo; e che non può unirsi a nessun oggetto se non per via di conoscenza e d'amore; che solo Dio sta al disopra di lui; solo Dio può ricompensarlo o punirlo con sentimenti di piacere o di dolore, illuminarlo e muoverlo, in una parola, agire in lui. Queste verità, benché si presentino con piena evidenza a una mente attenta, non hanno, per convincerci, la stessa forza che compete all'esperienza ingannevole dell'impressione sensibile.

Quando giudichiamo una cosa come parte di noi stessi, o ci consideriamo come parte di questa cosa, riteniamo che esserle uniti sia il nostro bene; abbiamo dell'amore per essa; un amore tanto più grande quanto più la cosa a cui ci consideriamo uniti ci appare come una parte considerevole del tutto che componiamo con essa. Ora ci sono due sorta di prove a persuaderci che una cosa è parte di noi stessi: l'istinto del senso e l'evidenza della ragione.

È l'istinto del senso a persuadermi che la mia anima è unita al mio corpo o che il mio corpo fa parte del mio essere; non ne ho conoscenza evidente. Non lo so per lume di ragione, ma per il dolore o il piacere che avverto quando gli oggetti mi colpiscono. Ci pun-

gono una mano e ne soffriamo; dunque la nostra mano fa parte di noi. Strappano il nostro abito e non soffriamo per nulla; dunque il nostro abito non è parte di noi. Ci tagliano i capelli senza dolore; ce li strappano e sentiamo dolore. La cosa mette in imbarazzo i filosofi; non sanno cosa decidere. Ma il loro imbarazzo prova che anche i più saggi giudicano che certe cose siano o non siano parte di loro stessi più in base all'istinto del senso che non alla luce della ragione. Infatti, se ne giudicassero in base all'evidenza e alla luce della ragione, non tarderebbero a sapere che lo spirito e il corpo sono due generi di esseri affatto opposti; che lo spirito non può unirsi per se stesso al corpo; che solo per via della nostra unione con Dio, quando il corpo riceve una percossa l'anima ne risente; come ho detto altrove. Pertanto, solo per l'istinto del senso consideriamo il corpo e tutte le cose sensibili a cui siamo uniti come parti di noi stessi, voglio dire come parti di ciò che in noi pensa e sente; perché in effetti non si può riconoscere in base all'evidenza della ragione ciò che non è, dato che l'evidenza svela sempre soltanto la verità.

Ma per le cose intelligibili succede tutto il contrario; riconosciamo il rapporto che abbiamo con esse per lume di ragione. Mediante una chiara visione della mente scopriamo di essere uniti a Dio in modo molto più stretto ed essenziale che al nostro corpo; scopriamo che senza Dio non siamo nulla; che senza di lui non possiamo nulla, non conosciamo nulla, non vogliamo nulla, non sentiamo nulla; che è il nostro tutto, o che formiamo con lui un tutto, se così si può dire, di cui siamo soltanto una parte infinitamente piccola. Il lume della ragione ci svela mille motivi per amare unicamente Dio e per tenere in dispregio i corpi come indegni del nostro amore. Ma noi non sentiamo per via naturale la nostra unione con Dio. Non siamo persuasi per via di sensazione che Dio è il nostro tutto, se non quando interviene la grazia di Gesù Cristo, che determina questa sensazione in certe persone per aiutarle a vincere la sensazione opposta da cui sono unite al corpo. Infatti Dio, come autore della natura, porta gli spiriti ad amarlo di una conoscenza illuminata, non di una conoscenza istintiva; con ogni probabilità solo dopo il peccato, in quanto autore della grazia, aggiunge alla luce l'istinto, la dilettazione preveniente, perché, essendo ora la nostra luce molto diminuita, è incapace di portarci a Dio e l'incalzare del piacere o dell'istinto che le si oppone la indebolisce senza posa rendendola inefficace.

Noi scopriamo dunque mediante la luce dello spirito di essere uniti a Dio e al mondo intelligibile in lui racchiuso; e siamo convinti, in forza della sensazione, di essere uniti al nostro corpo, e, attraverso il nostro corpo, al mondo materiale e sensibile che Dio ha creato. Ma poiché le nostre sensazioni sono più vive, più toccanti, più frequenti e anche più durature dei nostri lumi, non c'è da stupirsi se i nostri sentimenti ci agitano risvegliando il nostro amore per tutte le cose sensibili, e se i nostri lumi vengon meno e si dileguano senza determinare in noi nessuna brama di verità.

Ci sono molti, è vero, che sono persuasi che Dio sia il loro vero bene; che lo amano come il loro tutto e che desiderano ardentemente di accrescere e rafforzare la loro unione con lui. Ma pochissimi sanno in modo evidente che conoscere la verità significa unirsi a Dio con le forze naturali; che contemplare le vere idee delle cose è una sorta di possesso di Dio stesso; che la cognizione astratta di certe verità generali ed immutabili da cui dipendono tutte le verità particolari esprime lo slancio di uno spirito che si lega a Dio abbandonando il corpo. La metafisica, la matematica pura, tutte le scienze universali su cui si fondano e in cui sono racchiuse le scienze particolari, come tutti gli esseri particolari sono racchiusi nell'essere universale, sembrano chimeriche a quasi tutti gli uomini, a quelli che procedono sul retto cammino come a coloro che non nutrono nessun amore verso Dio. Dimodoché quasi non oserei dire che applicarsi a queste scienze vuol dire applicarsi con la mente a Dio nella maniera più pura e più perfetta di cui siamo naturalmente capaci, e che, contemplando il mondo intelligibile che esse hanno per oggetto, Dio stesso conosce e crea questo mondo sensibile da cui i corpi ricevono la vita, come gli spiriti la traggono dall'altro.

Coloro che seguono soltanto le impressioni dei sensi e i moti delle passioni non sono capaci di gustare la verità perché non li lusinga. E gli uomini dabbene, che si oppongono senza posa alle passioni quando presentano loro dei falsi beni, non sempre riescono a resistere quando esse nascondono la verità o quando la fanno apparire spregevole ai loro occhi; perché un uomo può essere retto senz'essere molto illuminato. Per piacere a Dio non è necessario sapere con esattezza che i nostri sensi, la nostra immaginazione, le nostre passioni ci rappresentano sempre le cose diverse da come sono; perché, infine, non si nota che Gesù Cristo e

gli apostoli si siano proposti di aprirci gli occhi su parecchi errori che Descartes ci ha svelato in proposito.

C'è una gran differenza tra la fede e l'intelligenza, fra il Vangelo e la filosofia. Gli uomini più rozzi sono capaci di fede, mentre pochissimi ve ne sono che siano capaci della conoscenza pura delle verità evidenti. La fede rappresenta Dio ai semplici come creatore del cielo e della terra; tanto basta per portarli ad amarlo e a servirlo. La ragione non lo considera solo nelle sue opere; Dio era ciò che è prima di essere creatore; essa cerca di contemplarlo in se stesso o attraverso quella importante e vasta idea di essere infinitamente perfetto che egli racchiude. Il figlio di Dio, che è la sapienza del padre, ossia la verità eterna, si è fatto uomo e si è reso visibile per farsi conoscere dagli uomini materiali e rozzi. Ha voluto ammaestrarli valendosi di ciò che li accecava; ha voluto portarli ad amare lui e staccarli dai beni sensibili servendosi delle stesse cose che li rendevano schiavi. Trovandosi ad agire con dei pazzi, si è servito di una sorta di follia per renderli savi. Quindi le persone dabbene e quelli che hanno più fede non sempre sono i più intelligenti. Possono conoscere Dio per fede e amarlo con l'aiuto della grazia, senza sapere che è il loro tutto nel senso in cui possono intendere la cosa i filosofi e senza pensare che la conoscenza astratta della verità sia una specie di unione con lui. Non c'è dunque da stupirsi se così pochi s'impegnano a rafforzare con la conoscenza della verità l'unione naturale che hanno con Dio; a questo fine, infatti, bisogna lottare senza posa contro le impressioni dei sensi e delle passioni in modo molto diverso da quello con cui hanno familiarità le persone più virtuose, perché gli uomini più retti non sempre sono persuasi che i sensi e le passioni esercitino i loro inganni nel modo che si è esposto nei libri precedenti.

Solo le sensazioni o i pensieri in cui ha qualche parte il corpo sono causa immediata delle passioni perché solo lo scotimento delle fibre del cervello suscita qualche emozione particolare negli spiriti animali. Quindi solo le sensazioni ci convincono in modo percettibile che si tiene a certe cose per cui suscitano amore. Ora, quando si conosce la verità, non si sente l'unione naturale che si ha con Dio; nemmeno si pensa a lui perché egli è presente ed opera in noi in maniera così segreta ed insensibile che non ce ne accorgiamo. L'unione naturale che abbiamo con Dio non suscita dunque il nostro amore per lui. Ma non si può dire altrettanto del-

l'unione che abbiamo con le cose sensibili. Tutte le nostre sensazioni attestano quest'unione: i corpi, quando agiscono su di noi, colpiscono la nostra vista; la loro azione non ha nulla di arcano. Il nostro corpo ci è addirittura più presente del nostro spirito e lo consideriamo come la miglior parte di noi stessi. Quindi l'unione che abbiamo col nostro corpo, e attraverso il nostro corpo con tutti gli oggetti sensibili, suscita in noi un amore violento, che rafforza l'unione stessa facendoci dipendere da cose che sono infinitamente al disotto di noi.

CAPITOLO SESTO

Gli errori più generali delle passioni; esempi particolari

Spetta alla morale la scoperta di tutti gli errori particolari in cui le nostre passioni ci fanno restare invischiati a proposito del bene; spetta a lei combattere gli amori smodati, riportare il cuore sulla retta via, imporre ai costumi la sua legge. Ma qui noi ci proponiamo specialmente di dare alla mente una regola e di scoprire le cause dei nostri errori nei confronti della verità; quindi non ci dilungheremo ancora sulle cose di cui abbiamo parlato, che riguardano solo l'amore del vero bene. Andiamo diritti alla mente e passiamo per il cuore solo perché il cuore la domina. Cerchiamo la verità per se stessa e senza rapporto con noi; consideriamo il suo rapporto con noi solo in quanto questo fa sì che l'amor proprio ce la nasconda e ce la dissimuli; giudichiamo infatti di tutte le cose secondo le nostre passioni e, di conseguenza, c'inganniamo a proposito di tutte le cose, non essendo mai i giudizi delle passioni d'accordo coi giudizi della verità.

Ce lo insegna mirabilmente san Bernardo con queste belle parole[20]: «L'amore e l'odio, dice, non sanno giudicare secondo ve-

[20] *Amor sicut nec odium, veritatis judicium nescit. Vis judicium veritatis audire?* «Sicut audio, sic judico»; *non sicut odi, non sicut amo, non sicut timeo* (Joan., 5, 30). *Est judicium odii ut illud*: «Nos legem habemus et secundum legem nostram debet mori» (Joan., 19, 7). *Est et timoris ut illud*: «Si dimittimus eum sic, venient Romani et tollent nostrum locum et gentem» (Joan., 11, 48). *Judicium vero amoris, ut David de filio parricida*: «Parcite, *inquit*, puero Absalom» (*Secundo Reg.*, 18, 5) [S. Bern. *de grad. humilitatis*, I, IV, 14].

rità. Volete un giudizio secondo verità? ‘Giudico secondo ciò che ascolto’. Non è dettato da odio, non da amore, non da paura. Volete un giudizio dettato dall’odio? ‘Abbiamo una legge e secondo la nostra legge deve morire’. Volete un giudizio dettato da paura? ‘Se noi lo lasciamo fare così, i Romani verranno e distruggeranno la nostra città e il nostro popolo’. Ecco infine un giudizio dettato da amore: quando David parlando del figlio parricida dice ‘Perdonate a mio figlio Assalonne’». Il nostro amore, il nostro odio, la nostra paura ci portano solo a falsi giudizi; solo la luce della pura verità illumina il nostro spirito; solo la chiara voce del nostro comune maestro ci porta a giudizi fondati, purché giudichiamo solo di ciò che ci dice e secondo ciò che ci dice: ‘giudico secondo ciò che ascolto’. Ma, per potere opporre resistenza con maggior facilità, vediamo come le nostre passioni ci seducono.

Le passioni sono tanto in rapporto coi sensi che, dopo quanto abbiamo detto nel primo libro, non sarà difficile spiegare come ci facciano restare impigliati nell’errore. Infatti le cause generali degli errori delle nostre passioni sono affatto simili a quelle degli errori dei nostri sensi.

La causa più generale degli errori dei nostri sensi consiste, come abbiamo visto nel primo libro, nell’attribuire agli oggetti esterni o al nostro corpo le sensazioni proprie della nostra anima; applichiamo i colori alla superficie dei corpi; diffondiamo nell’aria la luce, i suoni, gli odori; localizziamo il dolore e il solletico in quelle parti del nostro corpo che subiscono dei mutamenti per il movimento dei corpi con cui vengono in contatto.

Lo stesso, press’a poco, va detto delle nostre passioni. Imprudentemente attribuiamo agli oggetti che ne sono causa, o che sembrano esserne causa, tutte le disposizioni del nostro cuore; la nostra bontà, la nostra dolcezza, la nostra malignità, la nostra acredine, e tutte le altre qualità dell’animo nostro. L’oggetto che fa nascere in noi una passione ci sembra, in qualche modo, racchiudere in sé ciò che risveglia in noi quando ci pensiamo; come gli oggetti sensibili ci sembrano racchiudere in sé le sensazioni che suscitano in noi con la loro presenza. Quando amiamo qualcuno siamo naturalmente portati a credere che ci ami e stentiamo un po’ a immaginare che si proponga di nuocerci o di opporsi ai nostri desideri. Ma, se l’odio prende il posto dell’amore, non possiamo credere che ci voglia bene; prendiamo in mala parte tutti i suoi at-

ti, siamo sempre sulle difese e in atteggiamento sospettoso, anche se non pensa a noi, o se pensa solo a giovarci. Infine, attribuiamo ingiustamente a chi suscita in noi qualche passione tutte le disposizioni del nostro cuore, come attribuiamo sconsideratamente agli oggetti dei nostri sensi tutte le qualità dell'animo nostro.

Inoltre, per la stessa ragione per cui riteniamo che tutti gli uomini ricevano dai medesimi oggetti le nostre medesime sensazioni, pensiamo che tutti gli uomini, purché lo riteniamo possibile, siano agitati dalle nostre stesse passioni per le stesse cose. Pensiamo che si ami ciò che amiamo o che si desideri ciò che desideriamo; di qui le gelosie e le segrete avversioni se il bene di cui andiamo in cerca non può essere posseduto per intero da parecchi; infatti, se molte persone possono possederlo senza dividerlo, come accade per il sommo bene, per la scienza, per la virtù, e via di seguito, si verifica tutto il contrario. Pensiamo pure che si odino, che si fuggano, che si temano le stesse cose che noi; di qui i legami, le cospirazioni segrete o manifeste, a seconda della natura e della situazione della cosa odiata; mediante questi legami crediamo di liberarci dalle nostre miserie.

Noi attribuiamo dunque agli oggetti delle nostre passioni le emozioni che destano in noi e pensiamo che tutti gli altri uomini, e talvolta persino le bestie, ne siano agitati come noi. Ma oltre a ciò, con temerità anche più spinta, riteniamo che la causa delle nostre passioni, che spesso risiede solo nell'immaginazione, si trovi realmente in un oggetto.

Quando nutriamo amore appassionato per una persona, tutto in lei ci sembra degno di essere amato. Le sue smorfie sono simpatiche; le sue imperfezioni fisiche non ripugnano affatto; i suoi movimenti disordinati e i suoi gesti incomposti sono appropriati, o per lo meno spontanei. Se non parla mai, dimostra saggezza; se parla sempre, è che trabocca di spirito; se parla di tutto, è una persona enciclopedica; se interrompe senza posa gli altri, dimostra ardore, vivacità, qualità brillanti; infine, se vuol sempre primeggiare, lo merita. La nostra passione ci nasconde o ci maschera così tutti i difetti dei nostri amici, mentre, al contrario, mette vistosamente in luce i loro piccoli pregi.

Ma, se questa amicizia, fondata come le altre passioni solo sull'agitazione del sangue e degli spiriti animali, si raffredda per mancanza di calore o di spiriti adatti a mantenerla; se l'interesse, o

qualche falsa relazione muta la disposizione del cervello; l'odio, succedendo all'amore, non mancherà di farci immaginare nell'oggetto della nostra passione tutti i difetti che possono costituire motivo di avversione. Nella stessa persona vedremo qualità del tutto opposte a quelle che prima ammiravamo in lei. Ci vergogneremo di averla amata e la passione che al momento domina non mancherà di trovare motivi che la giustifichino e di ridicolizzare quella di cui ha preso il posto.

La potenza e l'ingiustizia delle passioni non si limitano a quanto abbiamo detto; si spingono infinitamente più lontano. Le nostre passioni, non solo ci falsano il nostro oggetto principale, ma anche tutte le cose che hanno qualche rapporto con esso. Non solo ci rendono amabili tutte le qualità dei nostri amici, ma anche la maggior parte delle qualità degli amici dei nostri amici. Vanno anche più in là in coloro che posseggono una certa ampiezza e forza d'immaginazione, perché le loro passioni hanno sul loro spirito un dominio talmente esteso che segnarne i limiti non è possibile.

Le cose suddette costituiscono princìpi così generali e fertili di errori, di prevenzioni e d'ingiustizie che è impossibile metterne in rilievo tutte le conseguenze. La maggior parte delle verità, o meglio degli errori, di certi luoghi, di certe epoche, di certi gruppi, di certe famiglie, vengono di lì. Ciò che è vero in Spagna è falso in Francia; ciò che è vero a Parigi è falso a Roma; ciò che è certo per i Domenicani è dubbio per i Francescani; ciò che è fuor di dubbio per i Francescani sembra un errore ai Domenicani. I Domenicani si credono in obbligo di seguire san Tommaso; ma perché? spesso la ragione è questa: san Tommaso era del loro ordine. I Francescani, al contrario, seguono le opinioni di Duns Scoto perché Duns Scoto era francescano.

Ci sono anche verità ed errori propri di certe epoche. Duemila anni fa la terra girava[21]; poi è rimasta immobile fino ai giorni nostri; ed ecco che comincia a mettersi in movimento. Una volta si è dato alle fiamme Aristotele; un concilio provinciale approva-

[21] [Di mobilità della Terra si parlò già nel mondo greco, a cominciare dall'ipotesi pitagorica; al tempo di M. l'immobilità della Terra al centro dell'universo, che la Chiesa cattolica riprendeva da Aristotele perché si accordava con le Sacre Scritture, aveva lasciato ormai il posto alla teoria copernicana sviluppata da Galileo.]

to dal papa, molto saggiamente, ha proibito che s'insegnasse la sua fisica[22]. In seguito è stato ammirato; ed ecco che si comincia a tenerlo in dispregio. Ci sono opinioni attualmente accettate nelle scuole che sono state rifiutate come eresie e coloro che le sostenevano sono stati scomunicati come eretici da qualche vescovo. Perché, dato che le passioni sono causa di fazioni, le fazioni generano poi verità o errori inconsistenti come la causa da cui provengono. Per esempio, gli uomini sono indifferenti alla stabilità della terra o alla forma di *corporeità*[23]. Ma non sono indifferenti a queste teorie quando sono sostenute da coloro che odiano. Quindi, l'avversione, sostenuta da qualche confuso sentimento di pietà, dà luogo a uno zelo privo di discernimento, che un po' alla volta si riscalda e s'infiamma, finendo col produrre quel genere di eventi che solo dopo molto tempo sembrano a tutti inauditi.

Si stenta a credere che la passione si spinga fin qui, ma solo perché s'ignora che le nostre passioni si estendono a tutto ciò che può soddisfarle. Forse Aman non ce l'aveva con tutto il popolo ebraico; ma Mardocheo che non lo saluta è un ebreo; bisogna dunque distruggere tutto il popolo: ne risulterà una vendetta più memorabile[24].

Si tratta, in una lite, di stabilire chi ha diritto a un terreno; le parti dovrebbero solo produrre i loro documenti ed esporre quanto si riferisce alla loro causa o può portare un elemento a favore. Tuttavia non mancano di scambiarsi ogni sorta di offese verbali, di contraddirsi reciprocamente in tutto, di contestarsi e di accusarsi inutilmente, e d'inserire nel loro processo un intrico di innumerevoli questioni accessorie che vanno a intorbidare la questione principale. Infine tutte le passioni si estendono fin dove ar-

[22] [Si allude alla condanna per eresia di Amalrico di Bène (1210) che aveva letto la *Fisica* aristotelica all'Università di Parigi. La proibizione d'insegnare la *Fisica* fu ribadita dagli Statuti dell'Università parigina (1215) e più tardi da Gregorio IX.]

[23] Spelman, *Concilio d'Inghilterra*, 1287 [Spelmann, *Concilia, decreta, leges, constitutiones in Re Ecclesiarum orbis Britannici*, Londra 1664, t. II, p. 348. La *forma della corporeità* era stata invocata nel 1286 dall'arcivescovo di Canterbury per superare le difficoltà di una consacrazione del pane eucaristico fra la morte di Cristo e la sua resurrezione. Nei tre giorni che precedono la Resurrezione *forma panis convertitur in formam corporis*, ossia nella forma sostanziale del corpo del Cristo morto].

[24] [*Esth.*, III, 1-6.]

rivano con l'occhio della mente le persone che ne sono mosse. Voglio dire che non c'è nulla, tra le cose che pensiamo abbiano qualche rapporto con l'oggetto delle nostre passioni, a cui il moto delle passioni non si estenda. Ecco come succede.

Le tracce degli oggetti sono talmente legate tra loro nel cervello che il corso degli spiriti non può risvegliarne qualcuna con forza senza che, nel medesimo istante, se ne riaprano parecchie altre. L'idea principale della cosa a cui si pensa è dunque necessariamente accompagnata da un gran numero di idee accessorie che crescono in proporzione della violenza dell'impulso degli spiriti animali. Ora, un tale impulso degli spiriti non può mancare di essere violento nelle passioni, perché le passioni spingono costantemente nel cervello, in abbondanza e con molta forza, gli spiriti adatti a conservare le tracce delle idee che rappresentano il loro oggetto. Quindi il moto di amore o di odio non si estende soltanto all'oggetto principale della passione, ma anche a tutte le cose che si riconoscono in rapporto con esso; perché il moto dell'anima nella passione segue la percezione dello spirito, come il moto degli spiriti animali nel cervello segue le tracce del cervello stesso, tanto quelle che risvegliano l'idea principale dell'oggetto della passione, quanto le altre che hanno rapporto con esse.

Non c'è dunque da stupirsi se gli uomini spingono tanto lontano il loro odio o il loro amore e se compiono delle azioni così bizzarre e sorprendenti. Tutti questi effetti hanno la loro ragione particolare, anche se noi non la conosciamo. Le loro idee accessorie non sempre sono simili alle nostre; non possiamo conoscerle. Quindi c'è sempre qualche motivo particolare che li fa agire in un modo che ci pare tanto stravagante.

CAPITOLO SETTIMO

Le passioni in particolare e in primo luogo la meraviglia e i suoi effetti negativi

Tutto ciò che ho detto fin qui delle passioni ha carattere generale, ma non è molto difficile trarne delle conclusioni particolari. Non c'è che da riflettere un po' su ciò che accade in noi stessi e sulle azioni degli altri e, con un solo sguardo, si scopriranno più

verità di questo tipo di quante non se ne potrebbero analizzare in un tempo considerevole. Tuttavia, così pochi pensano a raccogliersi in se stessi e fanno in questo senso qualche sforzo mentale che, per stimolarli e risvegliare la loro attenzione è necessario scendere un po' ai particolari.

Quando ci si tasta e ci si picchia da sé sembra quasi di mancare di sensibilità; ma basta che gli altri ci tocchino perché proviamo sensazioni abbastanza vive da destare la nostra attenzione. In una parola, non ci si fa il solletico da sé; non si pensa a farlo e, se ci si pensasse, forse non ci si riuscirebbe. Press'a poco per la stessa ragione, la mente non pensa a tastare e sondare se stessa; subito prova fastidio di questo genere d'indagine, e non è di solito capace di riconoscere e di avvertire tutte le sue componenti se non quando altri, toccandola, gliele fanno sentire. Quindi, per facilitare a taluni la conoscenza di sé, è necessario addentrarsi un pochino nei particolari delle passioni, in modo che, toccati, imparino a riconoscere tutte le parti che li compongono.

Coloro che leggono ciò che segue devono nondimeno essere avvisati che non sempre si sentiranno toccati da me; che non sempre si riconosceranno soggetti alle passioni e agli errori di cui parlerò, e questo perché le passioni particolari non sono sempre le stesse in tutti gli uomini.

Tutti gli uomini hanno le stesse inclinazioni naturali che non hanno rapporto col corpo. Hanno anche tutte quelle che sono in rapporto col corpo, quando il loro corpo è perfettamente disposto. Ma i diversi temperamenti dei corpi e i loro frequenti mutamenti sono causa di una varietà infinita nelle passioni particolari. Se poi si aggiunge alla varietà della costituzione dei corpi quella che viene dagli oggetti, che fanno impressioni ben diverse su tutti coloro che non hanno né le medesime attività né gli stessi modi di vita, è manifesto che uno potrà sentirsi fortemente toccato da certe cose in qualche punto della sua anima, mentre resterà del tutto insensibile nei confronti di molte altre. Quindi, se si giudicasse sempre da ciò che si sente di ciò che gli altri devono sentire, si finirebbe spesso con l'ingannarsi.

Non temo d'ingannarmi quando affermo che tutti gli uomini vorrebbero essere felici; infatti so con piena certezza che i cinesi e i tartari, gli angeli e i demoni stessi, tutti gli spiriti infine, hanno un'inclinazione per la felicità. So inoltre che Dio non creerà mai

uno spirito privo di questo desiderio. Non lo so per esperienza: non ho mai visto né cinesi né tartari. Non lo ricavo dall'esperienza interiore della mia coscienza: essa mi attesta solo che io voglio essere felice. Solo Dio può darmi l'intima convinzione che tutti gli altri uomini, gli angeli e i demoni vogliono essere felici. Lui solo può assicurarmi che mai accorderà l'essere a uno spirito indifferente alla felicità. Infatti chi, oltre a lui, potrebbe darmi assicurazioni positive circa quello che fa e persino circa quello che pensa? e poiché non può mai ingannarmi io non posso dubitare di ciò che m'insegna. Sono dunque certo che tutti gli uomini vogliono essere felici, perché questa inclinazione è naturale e non dipende dal corpo.

Diverso il caso delle passioni particolari. Se ho passione per la musica, per la danza, per la caccia; se amo i dolciumi o i cibi saporiti, non posso ricavarne nessuna conclusione certa a proposito del gusto degli altri uomini. Il piacere è senza dubbio dolce e gradito a tutti, ma non tutti trovano piacere nelle medesime cose. L'amore del piacere è un'inclinazione naturale; non dipende dal corpo; è dunque un'inclinazione comune a tutti gli uomini. Ma l'amore della musica, della caccia o della danza non è un'inclinazione generale; perché, essendo diversa in tutti gli uomini la disposizione del corpo, anche le passioni che ne dipendono sono diverse.

Le passioni generali, come il desiderio, la gioia, la tristezza, stanno a mezza strada fra le inclinazioni naturali e le passioni particolari. Sono generali come le inclinazioni; ma non sono ugualmente forti, perché la causa che le genera e le mantiene non agisce, essa stessa, con altrettanta forza. Nei gradi di agitazione degli spiriti animali c'è una varietà infinita, e così nella loro abbondanza o scarsezza, nella loro solidità o fragilità, e nei rapporti delle fibre del cervello con gli spiriti.

Quindi, quando si parla delle passioni particolari, accade spessissimo di non toccare gli altri in nessun punto della loro anima, ma, se vengono toccati, ne risulta in loro una viva emozione. Con le passioni generali e con le inclinazioni succede il contrario; quando se ne parla tutti sono toccati, ma in una maniera così tenue e languida da non farsi quasi sentire. Dico queste cose perché si giudichi se io sono o non sono nel vero considerando la natura delle passioni di cui tratto, anziché solo in base alla sensazione prodotta dalle cose che già ho detto o che dirò in seguito.

Se ci si proponesse di trattare di tutte le passioni particolari, o se si distinguessero a seconda degli oggetti che le suscitano, è manifesto che non si finirebbe mai e che si direbbe sempre la stessa cosa. Non si finirebbe mai perché gli oggetti delle nostre passioni sono infiniti, e si direbbe sempre la stessa cosa perché si tratterebbe sempre lo stesso tema. Le passioni particolari per la poesia, per la storia, per la matematica, per la caccia e per la danza, non sono che una stessa passione; infatti, per esempio, le passioni di desiderio o di gioia[25] per tutto ciò che piace non sono diverse, anche se sono diversi i singoli oggetti che piacciono.

Non bisogna dunque moltiplicare il numero delle passioni secondo il numero degli oggetti che sono infiniti, ma solo secondo i principali rapporti che possono avere con noi. Così si riconoscerà, come spiegheremo in seguito, che l'amore e l'odio sono le passioni fondamentali; esse non generano altre passioni generali oltre il desiderio, la gioia, la tristezza; le passioni particolari si compongono solo di queste tre primitive, e sono tanto più composte quanto più sono numerose le idee accessorie a cui si accompagna l'idea principale del bene o del male che le suscita, o quanto più il bene e il male sono circostanziati in rapporto a noi.

Se si ricorda quanto si è detto del nesso delle idee e del fatto che nelle grandi passioni gli spiriti animali, essendo estremamente agitati, risvegliano nel cervello tutte le tracce che hanno qualche rapporto con l'oggetto da cui siamo agitati, si riconoscerà che c'è un'infinita varietà di passioni; prive di nome particolare non sono suscettibili di spiegazione: si può soltanto dire che sono inesplicabili.

Se le passioni primitive, dalla cui combinazione nascono le altre, non si presentassero con intensità diverse, non sarebbe difficile determinare il numero di tutte le passioni. Ma il numero delle passioni che hanno origine dal riunirsi delle altre è necessariamente infinito perché una stessa passione, avendo gradi infiniti, unendosi con le altre può combinarsi in un'infinità di maniere. Dimodoché, forse, non ci sono mai stati due uomini che abbiano provato la medesima passione, se si intenda come tale la riunione di tutti i movimenti uguali e di tutte le sensazioni simili che si risvegliano in noi in occasione di un oggetto.

[25] Libro 2, cap. 5 [II, I, 5].

Dato, però, che il più e il meno non mutano la specie, si può dire che il numero delle passioni non è infinito perché non sono infinite le circostanze che accompagnano il bene e il male. Ma trattiamo delle nostre passioni in particolare.

Quando vediamo qualche cosa per la prima volta o, avendola già vista più volte associata a certe circostanze la vediamo inserita in circostanze nuove, ne siamo sorpresi e guardiamo ad essa con stupore. Così un'idea nuova, o un nuovo nesso tra vecchie idee, determina in noi una passione imperfetta, che è la prima di tutte e che si chiama meraviglia[26]. Dico che si tratta di una passione imperfetta perché non è suscitata né dall'idea né dal sentimento del bene.

Poiché il cervello si trova allora ad esser colpito in certi punti, per la prima volta o in maniera affatto nuova, l'anima ne risulta sensibilmente toccata e quindi si applica fortemente a ciò che vi ha di nuovo nel suo oggetto, per la medesima ragione per cui un semplice solletico alla pianta dei piedi determina nell'anima una sensazione molto rilevante ed assorbente per la novità più che per la forza dell'impressione. Ci sono anche altre ragioni per cui l'anima presta attenzione alle cose nuove, ma le ho analizzate parlando delle inclinazioni naturali. Qui si considera l'anima solo in rapporto al corpo e secondo un tale rapporto la causa naturale del suo applicarsi alle cose nuove è l'eccezionale movimento degli spiriti animali, perché i movimenti ordinari degli spiriti destano ben poco la nostra attenzione.

Nella meraviglia in quanto tale si considerano le cose solo per come sono in se stesse o per come ci appaiono; non si considerano né in rapporto a noi, né in quanto buone o cattive. Perciò gli spiriti non si diffondono nei muscoli per conferire al corpo la disposizione adatta alla ricerca del bene o alla fuga dal male, e non agitano i nervi che vanno al cuore e agli altri visceri per affrettare o ritardare la fermentazione e il movimento del sangue come accade in tutte le altre passioni. Tutti gli spiriti tendono verso il cervello per tracciarvi un'immagine viva e distinta dell'oggetto che ci ha sorpresi, perché l'anima lo consideri e lo riconosca; ma tutto il resto del corpo si mantiene in una sorta d'immobilità nella stessa posizione. Come non c'è emozione nell'anima, neanche c'è movimento nel corpo.

[26] [La stessa definizione della meraviglia si trova in Cartesio, *Passioni*, 53.]

Se le cose che destano la nostra meraviglia sembrano grandi, la meraviglia è sempre seguita da stima e talvolta da venerazione. Al contrario, è sempre accompagnata da disprezzo e talvolta da fastidio quando sembrano piccole.

L'idea di grandezza produce nel cervello un gran movimento di spiriti e la traccia che la rappresenta si conserva molto a lungo. Del pari un gran movimento di spiriti dà origine nell'anima all'idea di grandezza e porta la mente a soffermarsi a lungo su di essa.

L'idea di piccolezza produce nel cervello un piccolo movimento di spiriti e la traccia che la rappresenta non dura a lungo. Allo stesso modo un piccolo movimento di spiriti produce nell'anima l'idea di piccolezza e non porta la mente a soffermarsi a lungo su di essa. Sono cose che mette molto conto di rilevare.

Quando consideriamo noi stessi, o qualche cosa che ci è unita, la nostra meraviglia si accompagna sempre a qualche passione che ci agita. Ma la nostra agitazione è solo nell'anima e negli spiriti che vanno al cuore perché, non essendovi né un bene da cercare né un male da evitare, gli spiriti non si diffondono nei muscoli per disporre il corpo a qualche azione.

La vista della perfezione del proprio essere o di qualcosa che gli appartiene produce naturalmente l'orgoglio o la stima di sé, il disprezzo degli altri, la gioia, e qualche altra passione. La vista della propria grandezza produce fierezza; la vista della forza, la generosità o l'ardimento; e la vista di qualche altra qualità positiva produce naturalmente un'altra passione che sarà sempre una specie di orgoglio.

Al contrario, la vista di qualche imperfezione del proprio essere o di una cosa che gli appartiene, produce naturalmente l'umiltà, il disprezzo di sé, il rispetto per gli altri, la tristezza e qualche altra passione. La vista della propria piccolezza genera umiltà; la vista della debolezza genera timidezza; e quella di qualche passione sfavorevole produce naturalmente un'altra passione che sarà sempre una specie di umiltà. Ma una tale umiltà, come l'orgoglio di cui ho detto, non è propriamente né virtù né vizio[27]. En-

[27] [Qui M. si scosta da Cartesio nella valutazione della generosità e dell'umiltà sotto il profilo etico. Secondo Cartesio la generosità consiste soprattutto nel sentire in noi stessi che nulla ci appartiene in senso proprio, se non la libera disposizione della volontà, e che merito e demerito si esauriscono nell'uso che ne faccia-

trambe sono solo passioni o emozioni involontarie, che tornano tuttavia utilissime alla società civile e che in certi casi sono persino assolutamente necessarie alla conservazione della vita o dei beni di chi ne è agitato.

È necessario, per esempio, essere umile e timido, e anche esteriorizzare la disposizione del proprio animo con un contegno modesto e con un'aria rispettosa o timorosa, quando ci si trova in presenza di una persona di alto lignaggio o di un uomo fiero e potente; infatti, quasi sempre, giova al bene del corpo che l'immaginazione s'inchini davanti alla grandezza sensibile e che le tributi dei segni esteriori della propria sottomissione e della propria venerazione interiore. Ma questo accade naturalmente e meccanicamente, senza che la volontà vi abbia parte, e spesso, addirittura nonostante la sua ferma opposizione. Le bestie medesime che, come i cani, hanno bisogno d'ingraziarsi coloro con cui vivono, di solito hanno la loro macchina disposta in modo da assumere l'aria che devono avere in rapporto alle persone che le circondano; questo, infatti, è assolutamente necessario per la loro conservazione. E, se gli uccelli o qualche altro animale non hanno la disposizione del corpo che si adatta ad assumere quest'aria, dipende dal fatto che non hanno bisogno d'ingraziarsi la gente: possono evitarne la collera e farne a meno per la conservazione della vita.

Non ci si sofferma mai abbastanza sul fatto che tutte le passioni suscitate in noi dalla vista di qualche oggetto esterno, automaticamente, diffondono sul viso di chi ne è colpito l'aria appropriata, cioè un'aria la cui impressione dispone automaticamente tutti i presenti a passioni e movimenti utili al bene della società. La stessa meraviglia, quando è prodotta in noi solo dalla vista di un oggetto esterno che gli altri possono considerare, fa apparire

mo. Di qui la convinzione che anche gli altri vadano giudicati soprattutto in base alla buona volontà, e perciò con indulgente comprensione per i loro falli. Per questo alla generosità si accompagna di solito l'umiltà virtuosa (*Passioni*, 153-155), ma anche l'indifferenza totale per le cose che non dipendono da noi, per cui non attribuiamo mai abbastanza importanza ai nostri nemici da riconoscercene offesi (*ibid.*, 156). Quest'affermazione stoica non si accorda con la critica di M. a Catone (cfr. II, III, 4). L'umiltà viziosa, invece, è l'opposto della generosità. Fondata sulla convinzione che non si possa fare a meno di cose che non dipendono da noi, porta ad abbassarsi davanti a chi può giovare o nuocere, e a levarsi insolenti davanti a chi non può né giovare né nuocere (*Passioni*, 159).]

sul nostro viso un'aria che automaticamente imprime meraviglia negli altri, e agisce anche sul loro cervello in modo tale che gli spiriti ivi contenuti sono spinti nei muscoli del viso facendogli assumere un'aria affatto simile a quella del nostro.

Questa comunicazione delle passioni dell'anima e dei movimenti degli spiriti animali per unire fra loro gli uomini in rapporto al bene e al male e per renderli del tutto simili gli uni agli altri, non solo per la disposizione dello spirito, ma anche per la situazione del corpo, è tanto più grande e degna di nota quanto più le passioni sono violente; perché allora gli spiriti animali sono agitati con maggior forza. Ora, così dev'essere perché, essendo i beni ed i mali più grandi o più presenti, bisogna dedicarvi più attenzione e unirsi più saldamente gli uni con gli altri per fuggirli o per ricercarli. Ma quando le passioni sono molto moderate, come, di solito, la meraviglia, non si comunicano in misura sensibile e quasi non diffondono quell'aria per cui abitualmente si trasmettono ad altri. Non essendovi nulla di pressante, non è opportuno che premano sull'immaginazione degli altri distogliendoli dalle loro occupazioni: forse è più necessario dedicarsi a queste che non a considerare le cause delle passioni in questione.

Nulla è più mirabile dell'economia delle nostre passioni e della disposizione del nostro corpo in rapporto agli oggetti circostanti. Tutto ciò che si verifica meccanicamente in noi è pienamente degno della saggezza di chi ci ha creato. E poiché Dio ci ha reso capaci di tutte le passioni che ci agitano soprattutto per legarci con tutte le cose sensibili, in vista della conservazione della società e del nostro essere sensibile, il suo disegno si attua così fedelmente nella costruzione della sua opera che non ci si può impedire di ammirarne l'arte ed il meccanismo.

Tuttavia le nostre passioni e tutti i legami impercettibili da cui siamo avvinti a ciò che abbiamo d'intorno, spesso, per colpa nostra, sono cause molto rilevanti dei nostri errori e dei nostri trascorsi; infatti non facciamo delle nostre passioni l'uso che dovremmo; concediamo loro ogni licenza e neanche sappiamo quali limiti dovremmo porre al loro potere. Quindi persino le passioni che, come la meraviglia, sono debolissime e che meno ci agitano, hanno abbastanza forza per farci cadere nell'errore. Eccone alcuni esempi.

Quando gli uomini, e specialmente quelli che hanno una forte immaginazione, considerano se stessi sotto l'aspetto migliore so-

no quasi sempre molto soddisfatti di sé; e la loro soddisfazione interiore non manca mai di crescere quando si confrontano con altri meno dotati di loro. D'altra parte sono in tanti ad ammirarli, mentre ben pochi tengono loro testa con successo, raccogliendo consensi (infatti, chi mai esalta la ragione in presenza di una immaginazione forte e viva?). Infine, sul viso degli ascoltatori si dipinge un'aria così marcata di sottomissione e di rispetto, una così viva ammirazione ad ogni nuova parola che pronunciano, da far sì che si ammirino da sé e che la loro immaginazione, ingrandendo tutte le loro doti, li renda estremamente contenti della loro persona. Se, infatti, non si può vedere un uomo toccato dalla passione senza esserne a propria volta impressionati e senza partecipare in qualche modo a ciò che sente, come potrebbero coloro che hanno d'intorno un gran numero di adoratori non lasciare qualche adito a una passione che lusinga l'amor proprio in modo tanto gradevole?

Ora, quest'alta stima che le persone d'immaginazione forte e viva hanno di se stesse e delle proprie qualità esalta il loro coraggio e fa sì che assumano un'aria imperiosa e definitiva. Ascoltano gli altri solo con disprezzo; rispondono solo con canzonature; pensano solo con riferimento a se stessi; e, considerando come una sorta di atteggiamento servile quell'attenzione mentale che tanto è necessaria alla scoperta della verità, sono refrattari a qualunque disciplina. L'orgoglio, l'ignoranza e l'accecamento vanno sempre di pari passo. Gli 'spiriti forti', o meglio gli spiriti vani e superbi, non vogliono essere discepoli della verità: rientrano in se stessi solo per contemplarsi ed ammirarsi. Quindi colui che si oppone ai superbi risplende in mezzo alle loro tenebre, ma non riesce a dissiparle.

C'è, al contrario, una certa disposizione negli spiriti animali e nel sangue che ci dà una troppo umile idea di noi stessi. La scarsezza, la lentezza e la delicatezza degli spiriti animali, unite alla grossolanità delle fibre del cervello, rendono la nostra immaginazione debole e languida. La cognizione, o piuttosto la confusa sensazione di questa debolezza o di questo languore della nostra immaginazione ci fa piombare in una sorta di umiltà peccaminosa che si può chiamare bassezza d'animo.

Tutti gli uomini sono capaci di accogliere la verità, ma non si rivolgono a colui che solo è capace di insegnarla. I superbi si volgo-

no a se stessi e ascoltano solo se stessi; questi falsi umili si volgono verso i superbi e si assoggettano a tutte le loro decisioni. Gli uni e gli altri ascoltano solo degli uomini. Lo spirito dei superbi obbedisce alla fermentazione del loro sangue, ossia della loro immaginazione; quello dei falsi umili si sottomette all'aria dominatrice dei superbi. Quindi gli uni e gli altri sono soggetti alla vanità e alla menzogna. Il superbo è un uomo ricco e potente, che ha una gran vettura, che misura la propria grandezza su quella del proprio treno di vita, e la propria forza su quella dei cavalli che tirano la sua carrozza. Il falso umile, avendo la stessa mentalità e gli stessi princìpi, è un miserabile, povero, debole, languido, che immagina di essere quasi nulla perché non possiede nulla. Tuttavia la nostra carrozza non s'identifica con noi, e l'abbondanza del sangue e degli spiriti, il vigore e l'impeto dell'immaginazione, ben lungi dal guidarci alla verità, sono al contrario ciò che più ce ne distoglie. Questi tipi ottusi – se mi è lecito chiamarli così, queste menti fredde e languide avrebbero le maggiori possibilità di scoprire le verità più solide e più riposte. Possono ascoltare in un maggior silenzio delle loro passioni la verità che li ammaestra nell'intimo della loro ragione; ma, sfortunatamente per loro, non si curano di fare attenzione alle sue parole. Essa parla senza fare scalpore, a bassa voce; solo il fragore è capace di destarli. Solo ciò che è brillante, grande e magnifico nell'apparenza sensibile li convince; si compiacciono di lasciarsi abbagliare. Preferiscono stare a sentire quei filosofi che raccontano solo le loro visioni e i loro sogni e che assicurano, come i falsi profeti, che la verità ha parlato loro – mentre questo non è vero – piuttosto che ascoltare la verità stessa. Da oltre quattromila anni l'orgoglio umano smercia loro bugie senza che essi muovano obbiezioni; addirittura le rispettano e le conservano come tradizioni sante e divine. Sembra che il Dio di verità non sia più con loro; non pensano più a lui; non lo consultano più; non meditano più e nascondono la loro pigrizia e la loro noncuranza sotto le apparenze ingannatrici di una santa umiltà.

È vero che non possiamo scoprire la verità da soli, ma possiamo sempre riuscirci col sussidio di colui che ci illumina, mentre non lo possiamo mai con l'aiuto di tutti gli uomini riuniti. Quegli stessi che meglio la conoscono non possono mostrarcela senza che noi interroghiamo direttamente colui che essi hanno interrogato e senza che egli risponda alla nostra attenzione come ha risposto

alla loro. Non dobbiamo dunque credere agli uomini perché hanno parlato in quanto uomini; l'uomo, infatti, è sempre ingannevole; ma perché a parlarci è stato colui che non può mai ingannare. Non dobbiamo credere a coloro che parlano solo agli orecchi, che educano solo il corpo, che al massimo agiscono sull'immaginazione. Ma dobbiamo ascoltare attentamente, prestandogli piena fede, colui che parla allo spirito, che insegna alla ragione, che, penetrando fino ai più segreti recessi dell'uomo interiore, è capace di illuminarlo e di rinvigorirlo contro l'uomo esteriore e sensibile che, senza posa, lo seduce e lo vessa. Ripeto spesso queste cose perché le ritengo senz'altro degne di una seria riflessione. Bisogna onorare soltanto Dio; lui solo è capace di spandere su di noi la luce, come lui solo è capace di promuovere in noi i piaceri.

Si verifica a volte negli spiriti animali e nel resto del corpo una certa disposizione che incita alla caccia, alla danza, alla corsa e, in genere, a tutti gli esercizi in cui più si rivela la forza e la destrezza del corpo. Questa disposizione è molto comune nei giovani e soprattutto in quelli il cui corpo non è ancora completamente formato. I bambini non possono star fermi; quando fanno a modo loro, sono sempre in movimento. Poiché i loro muscoli non sono ancora consolidati e neppure del tutto sviluppati, Dio che, come autore della natura, stabilisce i piaceri dell'anima in rapporto al bene del corpo, fa sì che trovino piacere nell'esercizio perché il loro corpo si rafforzi. Quindi, quando le carni e le fibre dei nervi sono ancora molli, le strade per cui devono scorrere gli spiriti animali per produrre ogni specie di movimenti segnano e mantengono la loro traccia e non si accumulano umori che li occludano o che putrefacendosi ne alterino qualche parte.

Il confuso senso che i giovani hanno della disposizione del loro corpo fa sì che si compiacciano davanti alla sua forza e alla sua destrezza. Provano dell'autoammirazione quando sanno regolarne i movimenti o quando riescono a compierne di eccezionali; desiderano anche di avere degli spettatori che li osservano e li ammirano. Così, un po' alla volta, concepiscono una passione sempre più viva per tutti gli esercizi fisici; ed è questa una delle principali cause dell'ignoranza e della brutalità degli uomini. Perché, prescindendo dal tempo perso in questi esercizi, lo scarso uso che si fa della propria mente rende del tutto rigida la parte principale del cervello la cui duttilità condiziona la forza e la vivacità dello

spirito e impedisce agli spiriti animali di spandersi facilmente nel cervello nella maniera adatta a pensare a ciò che si vuole.

Ciò rende la maggior parte dei militari e dei nobili incapaci di applicarsi a una qualunque cosa. Ragionano di tutto, come suol dirsi 'à la cavalière' [alla leggera] e, se si pretende di dir loro ciò che non vogliono intendere, invece di pensare a una risposta appropriata, i loro spiriti animali si convogliano insensibilmente verso i muscoli che fanno alzare il braccio. Quasi senza riflettere, rispondono con un colpo o con un gesto minaccioso, perché gli spiriti, agitati per le parole udite, vanno verso le zone abitualmente più esercitate. Il senso di essere fisicamente forti ribadisce in loro queste maniere insolenti e vedendo l'aria rispettosa degli ascoltatori sono indotti a una stolta fiducia in se stessi che li porta a dire stupidaggini con piglio fiero e brutale. Credono persino di aver detto cose belle e buone in quanto il timore e la prudenza degli altri li ha messi in una posizione favorevole.

Non è possibile essersi dedicati a qualche studio, o coltivare al presente qualche scienza senza saperlo; non si può essere autore o dottore senza ricordarsene. Ma questo semplice ricordo produce naturalmente nell'animo di molti un tal numero di difetti che sarebbe per loro un gran vantaggio non possedere la qualifica di cui si abbelliscono. Immaginando che costituisca il loro aspetto migliore, la considerano sempre con piacere; la presentano agli altri con ogni possibile accorgimento e pretendono che dia loro il diritto di giudicare di tutte le cose senza prenderle in esame. Se si è abbastanza imprudenti da contraddirli, cercano subito, con abilità e con aria dolce e caritatevole, di far presente ciò che sono e la veste che hanno per decidere. Ma se poi si è abbastanza coraggiosi da tener loro testa, non sapendo cosa rispondere, esprimono apertamente l'opinione che hanno di sé e di chi si oppone alle loro affermazioni.

L'intima coscienza di essere avvantaggiati da qualcosa che possediamo esalta sempre naturalmente il coraggio. Un cavaliere che si rende conto di avere un bel cavallo e una bella armatura, che non manca né di sangue né di spiriti, è pronto a tentar tutto; la disposizione in cui si trova lo rende generoso ed ardito. Lo stesso dicasi di un uomo di studio quando crede di esser dotto e l'orgoglio del cuore ha corrotto la sua mente. Diventa, se così si può dire, generoso ed ardito contro la verità. Talvolta la combatte teme-

rariamente senza riconoscerla; talvolta la tradisce dopo averla riconosciuta; e, confidando nella sua falsa erudizione, è sempre pronto a sostenere il pro e il contro a seconda di come lo orienta il suo spirito di contraddizione.

Diverso il caso di coloro che non si piccano di scienza; essi non sentenziano. Di rado parlano quando non hanno qualcosa da dire e molto spesso succede che stiano zitti quando dovrebbero parlare. Non godono di quella fama, di quei palesi riconoscimenti scientifici che impegnano a parlare senza sapere ciò che si dice: possono tacere. Ma gli uomini di cultura non hanno coraggio di restare in silenzio, perché sanno bene che, se pur non avendo nulla da dire, stanno zitti, vengono disprezzati; mentre non sempre li disprezzeranno, quando anche non dicano che sciocchezze, purché le dicano in forma scientifica.

Ciò che rende gli uomini capaci di pensare li rende capaci di cogliere la verità; ma, a renderli capaci di pensare, non sono né gli onori, né le ricchezze, né la posizione sociale, né la falsa erudizione; è la loro natura. Sono fatti per pensare perché son fatti per la verità. La stessa salute del corpo non li rende capaci di pensare come si deve; tutto ciò che può fare è di non costituire un impedimento grave quanto quello creato dalla malattia. Il nostro corpo ci aiuta in qualche modo a sentire e a immaginare, ma non a concepire. Infatti, benché senza l'aiuto del corpo non possiamo, meditando, determinare stabilmente le nostre idee contro il continuo incalzare dei sensi e delle passioni che le offuscano e le cancellano, e questo perché attualmente possiamo vincere il corpo solo col corpo, tuttavia è manifesto che il corpo non può illuminare lo spirito né produrre in esso la luce dell'intelligenza. Infatti ogni idea che scopre la verità proviene dalla verità stessa. Ciò che l'anima riceve attraverso il corpo, vale solo per il corpo; e, quando essa si volge verso i fantasmi, vede soltanto illusioni e fantasmi; voglio dire che non vede le cose come sono in se stesse, ma solo i rapporti che possono avere coi corpi.

Se l'idea di grandezza o di piccolezza che abbiamo rispetto a noi stessi ci è spesso occasione di errore, l'idea che abbiamo delle cose esterne, in qualche modo in rapporto con noi, non determina un'impressione meno pericolosa. Abbiamo detto che l'idea di grandezza si accompagna sempre a un gran movimento di spiriti, e che un gran movimento di spiriti si accompagna sempre al-

l'idea di grandezza; mentre, al contrario, l'idea di piccolezza si accompagna sempre a un piccolo movimento di spiriti, e un piccolo movimento di spiriti si accompagna sempre all'idea di piccolezza. Da questo principio si conclude con facilità che deve naturalmente sembrarci posseggano maggior grandezza le cose che determinano in noi grandi movimenti di spiriti; che posseggano cioè più forza, più realtà, più perfezione delle altre; infatti per grandezza intendo tutte queste cose e parecchie altre. Quindi i beni sensibili devono apparirci più grandi e più solidi di quelli che il senso non coglie, se ne giudichiamo dal movimento degli spiriti e non in base alla pura idea della verità. Una gran casa, un magnifico treno di vita, un bell'arredamento, delle cariche, degli onori, delle ricchezze sembrano possedere maggior grandezza e realtà della virtù e della giustizia.

Quando si paragona, fondandosi su una chiara conoscenza mentale, la virtù alla ricchezza, allora si preferisce la virtù; ma quando si fa uso degli occhi e dell'immaginazione, e si giudicano queste cose solo dal movimento degli spiriti che stimolano in noi, senza dubbio, si preferiscono le ricchezze alla virtù.

A causa di questo principio pensiamo che gli oggetti spirituali o le cose che non cadono sotto i sensi siano quasi nulla; che le idee della nostra mente siano inferiori agli oggetti che rappresentano; che ci sia meno realtà e sostanza nell'aria che nei metalli, nell'acqua che nel ghiaccio; che gli spazi dalla terra al firmamento siano vuoti, o che i corpi ivi contenuti non siano reali e solidi quanto il sole e le stelle. Infine, se incorriamo in un'infinità d'errori sulla natura e la perfezione di ciascuna cosa, è perché ragioniamo fondandoci su questo falso principio.

Poiché un grande movimento di spiriti, e quindi una forte passione, non mancano di accompagnare un'idea sensibile di grandezza, e un piccolo movimento di spiriti, e quindi una debole passione, accompagnano allo stesso modo un'idea sensibile di piccolezza, ci si applica intensamente e si dedica troppo tempo allo studio di tutto ciò che eccita un'idea sensibile di grandezza, mentre si trascura tutto ciò che dà soltanto un'idea sensibile di piccolezza. Per esempio, quei grandi corpi che girano sulle nostre teste, in tutti i tempi, hanno fatto impressione sugli animi; dapprima si sono adorati a cagione dell'idea sensibile della loro grandezza e del loro splendore. Qualche genio più ardito ne ha esaminato i movi-

menti e questi astri, in ogni tempo, sono stati l'oggetto o dello studio o della venerazione di molti. Si può anche pensare che il timore degl'influssi immaginari, che ancora oggi spaventano gli astrologi e gli spiriti deboli, sia una specie di adorazione che un'immaginazione decaduta rivolge all'idea di grandezza che rappresenta i corpi celesti.

Al contrario, il corpo dell'uomo, infinitamente più mirabile e più degno della nostra attenzione di tutto ciò che si può sapere di Giove, di Saturno e di tutti gli altri pianeti, è quasi sconosciuto. L'idea sensibile di porzioni di carne sezionata non ha nulla di grande e provoca anche disgusto ed orrore; tanto che solo da pochi anni le persone intelligenti considerano l'anatomia come una scienza meritevole di applicazione. Si sono avuti principi e re astronomi, che si vantavano di esserlo[28]. La grandezza degli astri sembrava convenire alla grandezza della loro dignità. Ma non credo ce ne siano stati che andassero fieri di conoscere l'anatomia e di sezionare a regola d'arte un cuore e un cervello. Lo stesso dicasi di parecchie altre scienze.

Le cose rare e fuori dell'ordinario producono negli spiriti movimenti più grandi e più sensibili di quelle che si vedono tutti i giorni; destano meraviglia, per cui ci si associa una certa idea di grandezza, e suscitano quindi negli animi passioni di stima e di rispetto. Questo distorce la ragione di molti: tanti sono così rispettosi e pieni di curiosità per tutto ciò che ci resta dell'antichità, per tutto ciò che viene da lontano, o che è raro e straordinario, da ritrovarsi ad esserne quasi schiavi mentalmente; la mente infatti non osa giudicare o collocarsi al disopra di ciò che rispetta.

Non comporta, è vero, nessun grave pericolo per la verità, che ci sia chi ama le medaglie, le armi, gli abbigliamenti degli antichi o quelli dei cinesi o dei selvaggi. Non è del tutto inutile conoscere la pianta di Roma antica o le strade dal Tonchino a Nanchino, anche se è più utile per noi conoscere quelle da Parigi a Saint-Germain o a Versailles. Infine non si può trovar nulla a ridire sul fatto che ci sia chi vuol sapere esattamente la storia della guerra dei greci coi persiani, o dei tartari coi cinesi, e che abbia per Tucidi-

[28] [Si allude certo ad Alfonso X il Saggio di Castiglia (1253-1284) alla cui iniziativa si devono le Tavole alfonsine; Riccioli dette il suo nome a un cratere lunare.]

de e per Senofonte, o per chiunque altro, una straordinaria simpatia. Ma non si può tollerare che l'ammirazione per l'antichità renda schiava la ragione, che sia quasi proibito fare uso della propria intelligenza per sottoporre a esame le opinioni degli antichi, e che, scoprendone e dimostrandone la falsità, si passi per presuntuosi e per temerari.

Le verità appartengono a tutti i tempi. Se Aristotele ne ha scoperto qualcuna, è possibile scoprirne anche ai giorni nostri. Bisogna dimostrare le opinioni di questo autore in base a ragioni suscettibili di essere accolte, perché, se le opinioni di Aristotele reggevano al suo tempo, esse reggeranno ancora. Pretendere di provare sull'autorità di uomini le verità della natura è un'illusione. Forse si può provare che Aristotele ha pensato certe cose su certe altre cose, ma non è molto ragionevole leggere Aristotele o qualunque altro autore con molta assiduità e fatica per apprenderne storicamente le opinioni e per informarne gli altri.

Non si può restare indifferenti al fatto che certe università, istituite solo per la ricerca e la difesa della verità, siano divenute sette particolari, che menano vanto di studiare e di sostenere i punti di vista di questo o quell'uomo. Non si possono leggere senza un moto d'indignazione i libri che i filosofi e i medici scrivono tutti i giorni; le citazioni vi sono così frequenti da farli prendere per scritti di teologi o di canonisti più che per trattati di fisica o di medicina. Infatti, come tollerare che si abbandoni la ragione e l'esperienza per seguire ciecamente le fantasie di Aristotele, di Platone, d'Epicuro, o di qualunque altro filosofo?

Tuttavia, davanti a un comportamento così strano, ci sarebbe forse da restar senza parole se non ci si sentisse feriti, voglio dire se questi signori non combattessero contro la verità, che è la sola cosa a cui riteniamo si debba aderire. Ma l'ammirazione per i sogni degli antichi ispira loro un cieco zelo contro le verità scoperte di recente; ne parlano senza conoscerle; le combattono senza capirle e, con la forza della loro immaginazione, inculcano nella mente e nel cuore di chi li avvicina e li ammira le stesse prevenzioni che nutrono loro.

Poiché giudicano di queste nuove scoperte solo in base alla stima che hanno dei loro autori, e quelli che hanno visto e con cui hanno conversato non si presentano con quell'aria di straordinaria grandezza che l'immaginazione associa agli autori antichi, non

possono stimarli. Infatti l'idea dei nostri contemporanei, non associandosi a moti straordinari e percettibili, non desta naturalmente se non disprezzo.

I pittori e gli scultori non rappresentano mai i filosofi dell'antichità come gli altri uomini: li ritraggono con la testa grossa, la fronte spaziosa, una gran barba imponente. È una valida prova del fatto che la comune degli uomini se ne fa naturalmente un'idea simile, perché i pittori dipingono le cose come ci si raffigurano, seguendo i movimenti naturali dell'immaginazione. Quindi, quasi sempre, si guardano gli antichi come uomini affatto straordinari. Ma l'immaginazione, al contrario, rappresenta i nostri contemporanei simili alla gente che vediamo tutti i giorni e, non determinando nessun movimento straordinario negli spiriti, non desta nell'anima se non disprezzo e indifferenza nei loro confronti.

«Ho visto Descartes, diceva uno di quei dotti che ammirano solo l'antichità, l'ho conosciuto, ci ho conversato più volte; era una persona dabbene, non mancava d'ingegno, ma non aveva nulla di straordinario». Si era fatto un'idea modesta della filosofia di Descartes perché aveva conversato brevemente con l'autore e non aveva riscontrato per niente in lui quell'aria di straordinaria grandezza che riscalda l'immaginazione. Pretendeva addirittura di rispondere a sufficienza ai ragionamenti del filosofo, che un po' lo mettevano in imbarazzo, dicendo fieramente che in altri tempi lo aveva conosciuto. Ci sarebbe proprio da augurarsi che persone di questo genere vedessero Aristotele in persona, e conversassero con lui per un'ora, purché non parlasse in greco, ma in francese, e senza farsi riconoscere se non dopo esser stato sottoposto al loro giudizio.

Le cose che rivestono carattere di novità, sia perché sono nuove in se stesse, sia perché si presentano inserite in un nuovo ordine o in una nuova situazione, ci agitano parecchio; infatti toccano il cervello in zone tanto più sensibili in quanto meno esposte al corso degli spiriti. Le cose che rivestono sensibilmente carattere di grandezza ci agitano pure molto perché eccitano in noi un gran movimento di spiriti. Ma le cose che, al tempo stesso, rivestono carattere di grandezza e carattere di novità, non ci agitano soltanto: ci mettono sottosopra, ci trascinano, ci stordiscono con le loro scosse violente.

Per esempio, coloro che dicono solo paradossi si fanno ammirare perché dicono soltanto cose che rivestono carattere di novità.

Coloro che parlano soltanto per sentenze, impiegando solo parole scelte, adatte al sublime, si fanno rispettare perché sembrano dire qualcosa di grande. Ma coloro che uniscono il sublime al nuovo, il grande allo straordinario, non mancano quasi mai di trascinare e di stordire la comune degli uomini, quando anche non dicano che sciocchezze. Questi sproloqui pomposi e solenni, *insani fulgores*[29], questi falsi lumi dei declamatori abbagliano quasi sempre gli spiriti deboli; fanno un'impressione così viva e sorprendente sulla loro immaginazione che ne restano tutti sbigottiti, rispettano questa forza che li soverchia e li acceca, e ammirano come verità lampanti delle confuse sensazioni che non sanno come esprimersi.

CAPITOLO OTTAVO

Continuazione del medesimo tema. Possibilità di fare buon uso della meraviglia e delle altre passioni

Tutte le passioni hanno due effetti molto considerevoli: portano la mente ad applicarsi e conquistano il cuore. Promuovendo l'applicazione della mente, purché se ne sappia fare buon uso, possono essere molto utili alla conoscenza della verità; perché dall'applicazione viene la luce e la luce scopre la verità. Ma in quanto conquistano il cuore hanno sempre cattivi effetti, perché ci riescono solo corrompendo la ragione e rappresentando al cuore le cose, non come sono in se stesse o secondo la verità, ma secondo il rapporto che hanno con noi.

Fra tutte le passioni, quella che meno ha a che fare col cuore è la meraviglia. Ad agitarci, infatti, è il vedere le cose come buone o come cattive; vederle come nuove, grandi, straordinarie senz'altro rapporto con noi, quasi non ci tocca. Quindi la meraviglia che si associa alla conoscenza della grandezza o dell'eccellenza delle cose nuove che consideriamo corrompe la ragione molto meno di tutte le altre passioni; può risultare anche molto utile per la conoscenza della verità, purché si abbia gran cura d'impedire che, come accade quasi sempre, le altre passioni le tengano dietro.

[29] [Hor., *Sat.*, II, II, 5.]

Nella meraviglia gli spiriti animali sono spinti con forza verso i luoghi del cervello che rappresentano l'oggetto nuovo com'è in se stesso. Vi incidono delle tracce distinte, abbastanza profonde per mantenervisi a lungo; quindi lo spirito ne ha un'idea abbastanza chiara o nitida e se ne ricorda facilmente. Così non si può negare che la meraviglia abbia grande utilità per le scienze, poiché porta la mente ad applicarsi e la illumina. Diverso il caso delle altre passioni: portano la mente ad applicarsi, ma non la illuminano. Fanno in modo che si applichi in quanto risvegliano gli spiriti animali il cui corso è necessario per la formazione e la conservazione delle tracce, ma non la illuminano, o la illuminano di una luce falsa ed ingannevole, in quanto spingono questi medesimi spiriti in modo che rappresentino gli oggetti solo secondo il rapporto che hanno con noi, non secondo ciò che sono in se stessi.

Nulla è tanto difficile quanto applicarsi a lungo a una cosa quando, mancando la meraviglia, gli spiriti animali non si volgono con facilità ai luoghi necessari per rappresentarsela. Si ha un bel dirci di prestare attenzione; non possiamo farlo o non possiamo farlo a lungo; anche se, d'altra parte, siamo persuasi di una certa persuasione astratta e che non agita gli spiriti, che la cosa merita tutta la nostra attenzione. Dobbiamo ingannare la nostra immaginazione per risvegliare i nostri spiriti e rappresentarci in modo nuovo ciò che vogliamo meditare per destare in noi qualche moto di meraviglia.

Vediamo quotidianamente delle persone che non hanno il gusto degli studi. Niente sembra loro più faticoso dell'applicazione intellettuale. Convinti di dovere studiare certe materie, si sforzano di farlo in tutti i modi possibili, ma i loro sforzi risultano piuttosto inutili; non progrediscono molto e si stancano immediatamente. È vero che gli spiriti animali obbediscono agli ordini della volontà e che, quando lo si desidera, si presta attenzione. Ma quando la volontà che comanda è una volontà di pura ragione, priva del sostegno di qualunque passione, ciò avviene in modo tanto debole e languido che le nostre idee somigliano allora a fantasmi che s'intravedono appena e che in un momento spariscono. I nostri spiriti animali ricevono tanti ordini segreti dalle nostre passioni ed hanno, per natura e per abitudine, una tal facilità a metterli in pratica, che molto agevolmente vengono deviati da queste strade nuove e difficili in cui la volontà li voleva convo-

gliare. Dimodoché, soprattutto in questi casi, si ha bisogno di una grazia particolare per conoscere la verità, perché, con le proprie forze, non si può resistere a lungo al peso del corpo che grava sullo spirito; o, se anche si può, non si fa mai ciò che si può.

Ma quando si desta in noi un qualche moto di meraviglia gli spiriti animali si diffondono naturalmente verso le tracce dell'oggetto che è alla radice del fenomeno; lo rappresentano chiaramente alla mente e accade nel cervello tutto ciò che è necessario per generare la luce e l'evidenza senza che la volontà si stanchi a spingere degli spiriti recalcitranti. Quindi, chi è capace di meraviglia è molto più adatto allo studio di chi non ne è capace; è ingegnoso, mentre gli altri sono ottusi.

Tuttavia, quando la meraviglia si fa eccessiva e si spinge fino allo sbigottimento o allo spavento, o quando, infine, non porta a una ragionevole curiosità, i suoi effetti sono pessimi. Perché allora gli spiriti animali sono tutti occupati a rappresentare l'oggetto da quello dei suoi lati che desta meraviglia. Non si pensa neppure alle altre facce secondo cui si può considerarlo. Gli spiriti animali non si diffondono nelle parti del corpo neppure per adempiervi le loro funzioni abituali; ma imprimono tracce tanto profonde dell'oggetto che rappresentano, rompono nel cervello un sì gran numero di fibre, che l'idea da essi risvegliata non può più scancellarsi dalla mente.

Non basta che la meraviglia ci renda attenti; deve renderci curiosi; non basta che abbiamo considerato un aspetto di qualche oggetto per conoscerlo pienamente; dobbiamo aver avuto la curiosità di esaminarli tutti, altrimenti non possiamo darne un giudizio fondato. Quindi, quando la meraviglia non ci porta a esaminare le cose con la più assoluta precisione, o quando c'impedisce di farlo, essa è molto inutile per la conoscenza della verità. Allora riempie la mente solo di idee verosimili e probabili, spingendoci a dare su tutte le cose giudizi temerari.

La meraviglia per la meraviglia non basta; bisogna che porti a esaminare poi l'oggetto con più facilità. Gli spiriti animali, che nella meraviglia si risvegliano naturalmente, vengono a offrirsi all'anima perché se ne serva per rappresentarsi più distintamente il suo oggetto e per conoscerlo meglio. Così ha stabilito la natura, perché la meraviglia deve portare alla curiosità e la curiosità alla conoscenza della verità. Ma l'anima non sa fare uso delle sue for-

ze. Preferisce una certa sensazione di dolcezza che trae da quest'abbondanza di spiriti che la toccano alla conoscenza dell'oggetto che li eccita. Preferisce avere il senso delle sue ricchezze piuttosto che dissiparle nell'uso, e somiglia in questo agli avari, che preferiscono possedere il loro danaro piuttosto che servirsene per i loro bisogni.

Gli uomini si compiacciono, in genere, di tutto ciò che li tocca di qualsivoglia passione. Non solo spendono danaro per provare tristezza alla rappresentazione di una tragedia, ne spendono anche per i giocatori di bussolotti, per essere vinti dalla meraviglia; perché non si può dire che spendano per essere ingannati. Questo sentimento di dolcezza interiore che si prova quando si ammira è dunque la causa principale per cui ci si sofferma nella meraviglia senza farne l'uso che la natura e la ragione prescrivono; è infatti questa sensazione di dolcezza che lega con tanta forza gli ammiratori agli oggetti della loro ammirazione da farli andare in collera quando si cerca di mostrar loro la vanità di questi oggetti. Quando un uomo addolorato gusta ciò che vi ha di dolce nella tristezza, tentando di rallegrarlo lo si infastidisce. Altrettanto dicasi di quelli che son presi da meraviglia. Sembra di offenderli quando ci si sforza di far vedere che non c'è nulla da meravigliarsi perché sentono diminuire in sé il segreto piacere della loro passione via via che nella loro mente si dissipa l'idea che la causava.

Le passioni cercano sempre di giustificarsi, e insensibilmente persuadono che si ha ragione di seguirle. La dolcezza ed il piacere che fanno provare alla mente che deve giudicarne la corrompono a loro vantaggio, ed ecco, press'a poco, come si potrebbe dire che la fanno ragionare. Si deve giudicare delle cose solo in base alle idee che se ne hanno e, fra tutte le nostre idee, le più sensibili sono le più reali, poiché agiscono su di noi con più forza; pertanto sono quelle a cui bisogna di preferenza attenersi nel giudicare. Ora, l'oggetto che ammiro racchiude un'idea sensibile di grandezza; devo dunque giudicare secondo quest'idea, perché devo avere stima ed amore per la grandezza. Quindi ho ragione di soffermarmi su quest'oggetto e di occuparmene. In effetti il piacere che provo di fronte all'idea che lo rappresenta è una prova naturale del fatto che per me pensarci è bene, perché, infine, quando ci penso, mi pare di notare in me una crescita e che la mia mente acquisti più vasta capacità quando abbraccia un'idea tanto

grande. La mente cessa di essere quando non pensa a nulla; se quest'idea svanisse, mi pare che, con essa, svanirebbe la mia mente, o che attaccandosi a un'idea più piccola, diventerebbe più piccola e ristretta. La conservazione di questa grande idea è dunque la conservazione della grandezza e della perfezione del mio essere. Ho dunque ragione di ammirare. Se mi rendessero giustizia, gli altri dovrebbero avere ammirazione per me. In effetti io sono qualcosa di grande per il rapporto che ho con le cose grandi; in qualche modo le posseggo attraverso l'ammirazione che provo per esse, e me ne rendo ben conto per la sensazione anticipata di cui una viva speranza mi fa godere. Gli altri uomini sarebbero felici come me se, conoscendo la mia grandezza, si volgessero come me alla causa che la produce. Ma sono ciechi; non conoscono le cose belle e grandi; non sanno né elevarsi né rendersi degni di considerazione.

Si può dire che lo spirito ragiona naturalmente a questo modo, senza starci a riflettere, quando si affida ai lumi ingannevoli delle sue passioni. Questi ragionamenti presentano una certa verosimiglianza, ma, evidentemente, mancano di qualunque solidità; tuttavia la verosimiglianza, o meglio il confuso senso di verosimiglianza che accompagna questi ragionamenti naturali e privi di riflessione, ha tanta forza che, se non ci si bada, non manca mai di sedurci.

Per esempio, quando la poesia, la storia, la chimica, o una qualunque altra scienza umana, ha colpito l'immaginazione di un giovane con qualche moto d'ammirazione, se egli non ha cura di badare alla pressione che tali moti esercitano sulla sua mente; se non esamina a fondo quali sono i pregi di queste scienze; se non paragona la fatica che gli costerà apprenderle col profitto che potrà ricavarne; infine, se non è curioso quanto dovrebbe esserlo per dare un valido giudizio, c'è un gran pericolo che la sua ammirazione lo seduca mostrandogli solo il lato bello delle scienze in questione. C'è anche da temere parecchio che gli corrompa il cuore in modo tale da renderlo per sempre incapace di liberarsi della sua illusione, anche se in seguito la riconosce come tale; perché non è possibile cancellare dal proprio cervello le tracce profonde che la continuata meraviglia vi ha inciso. Per questo bisogna vegliare senza posa alla purezza della propria immaginazione, bisogna cioè impedire che vi si formino delle tracce pericolose che corrompono la men-

te e il cuore. Ed ecco la via che va seguita; sarà utile non solo contro l'eccessiva meraviglia, ma anche contro tutte le altre passioni.

Quando il movimento degli spiriti animali è abbastanza violento per incidere nel cervello quelle tracce profonde che corrompono l'immaginazione, si accompagna sempre a qualche emozione dell'anima. Quindi, non potendo l'anima non sentire questa emozione, si trova ad essere avvertita a sufficienza di badare a se stessa e di vedere se le giova che queste tracce si completino e si rafforzino. Ma mentre l'emozione è in atto la mente non gode di sufficiente libertà per dare un retto giudizio sull'utilità di tali tracce, in quanto l'emozione la inganna e la fa pendere a loro favore; bisogna perciò sforzarsi in tutti i modi di fermarla e di volgere altrove il movimento degli spiriti che la determina; nel frattempo è assolutamente necessario sospendere il proprio giudizio[30].

Ora, non bisogna immaginare che l'anima possa sempre, con la sua sola volontà, arrestare il corso degli spiriti che le impediscono di usare la propria ragione. Le sue forze ordinarie non bastano a far cessare dei movimenti che essa non ha provocato. Dimodoché deve ricorrere a certi accorgimenti per cercar d'ingannare un nemico che attacca solo di sorpresa.

Come il movimento degli spiriti risveglia nell'anima certi pensieri, così i nostri pensieri determinano nel nostro cervello certi movimenti. Quindi, quando vogliamo arrestare qualche movimento di spiriti che si verifica in noi, non basta volere che smetta perché questo non sempre riesce a fermarlo, bisogna, ricorrendo a un accorgimento, rappresentarsi cose opposte a quelle che suscitano e mantengono un tale movimento; ciò determinerà una revulsione. Se poi vogliamo soltanto convogliare altrove un movimento di spiriti già avviato, non dobbiamo pensare a cose contrarie, ma solo a cose diverse da quelle che l'hanno prodotto; ne verrà, senza dubbio, una diversione.

Ma poiché la diversione e la revulsione saranno grandi o piccole a seconda che i nostri nuovi pensieri saranno accompagnati da un movimento di spiriti grande o piccolo, bisogna notare accuratamente quali sono i pensieri che più ci agitano, per poterli rappresentare in caso d'urgenza alla nostra immaginazione che ci

[30] [Descartes, *Passioni*, 211.]

seduce; e bisogna cercare di abituarsi a tal segno a questo tipo di resistenza da impedire che nella nostra anima possa più insorgere un movimento che ci sorprenda.

Se si ha cura di legare strettamente il pensiero dell'eternità o qualche altro pensiero importante ai movimenti straordinari che si eccitano in noi, non si verificheranno più movimenti violenti e straordinari che non risveglino in pari tempo quell'idea e che non forniscano perciò armi per resistere. Queste cose sono provate dall'esperienza e dalle ragioni esposte nel capitolo *sul legame delle idee*[31], dimodoché non dobbiamo immaginare che sia assolutamente impossibile vincere attraverso opportuni accorgimenti l'incalzare delle passioni quando se ne abbia la ferma volontà.

Nondimeno non si deve pretendere di raggiungere la perfezione e di poter evitare qualunque errore con questo tipo di resistenza. Infatti, in primo luogo, acquistare e conservare l'abitudine di fare in modo che i nostri movimenti straordinari risveglino in noi certe idee adatte a combatterli non è facile. In secondo luogo, supposto che l'abbiamo acquisita, questi movimenti di spiriti susciteranno direttamente le idee che si vogliono combattere e indirettamente quelle per cui bisogna combatterle. Quindi, poiché le idee principali saranno quelle cattive, esse avranno sempre più forza delle altre che sono solo accessorie; e sarà sempre necessario che la volontà opponga resistenza. In terzo luogo, questi movimenti di spiriti possono essere così violenti da esaurire tutta la capacità dell'anima, dimodoché non vi resti più posto, se così si può dire, per accogliere l'idea accessoria adatta a provocare la revulsione degli spiriti, o per accoglierla in modo tale da poterla considerare con una certa attenzione. Infine, le circostanze particolari che possono rendere inutile questo rimedio sono tante da non permettere che ci si faccia troppo affidamento, anche se nemmeno va trascurato. Bisogna senza posa ricorrere alla preghiera per ricevere dal cielo l'aiuto necessario al momento della battaglia; e cercare nel frattempo di proporre alla propria mente qualche verità così solida e vigorosa da potere in tal modo vincere le passioni più violente. Bisogna infatti che qui io dica incidentalmente come persone dedite alla pietà ricaschino spesso nei medesimi errori perché riempiono la loro men-

[31] Pagina 275 del vol. primo [cfr. II, I, 5].

te di un gran numero di verità più scintillanti che vigorose, più adatte a distrarne e dissiparne le capacità che non a rinvigorirla contro le tentazioni; mentre persone semplici e poco illuminate si attengono fedelmente al loro dovere per essersi familiarizzate con qualche grande e solida verità che offre loro un valido sostegno in tutte le occasioni.

CAPITOLO NONO

Amore, avversione e loro principali specie

L'amore e l'avversione sono le prime passioni che seguono alla meraviglia. Non consideriamo a lungo un oggetto senza scoprire i rapporti che ha con noi o con qualcosa che amiamo. L'oggetto che amiamo, e a cui perciò siamo uniti dal nostro amore, c'è quasi sempre presente, come quello che, nel momento attuale, desta la nostra meraviglia; la nostra mente, quindi, opera senza fatica e senza star molto a riflettere i paragoni necessari per scoprire i rapporti che hanno tra di loro e con noi, oppure ne è naturalmente avvertita da sensazioni di piacere e di dolore. Allora il moto d'amore da cui siamo tratti verso di noi e verso l'oggetto amato si estende fino alla cosa che ammiriamo, se il suo rapporto con noi, o con qualcosa che è unita a noi, ci pare favorevole dal punto di vista della conoscenza o del sentimento. Ora, questo nuovo moto dell'anima, o piuttosto questo moto dell'anima determinato di recente, essendo unito a quello degli spiriti animali e seguito dalla sensazione che accompagna la nuova disposizione prodotta nel cervello dal nuovo movimento di spiriti, è la passione che qui chiamiamo *amore*.

Ma se sentiamo per qualche dolore, o se scopriamo per conoscenza chiara ed evidente, che l'unione o il rapporto dell'oggetto che ammiriamo è sfavorevole a noi o a qualcosa che è unita a noi, allora il moto d'amore che ci porta verso di noi e verso la cosa che ci è unita, si limita a noi o si volge verso di essa; non segue la prospettiva della mente, non si espande verso l'oggetto della nostra meraviglia. Ma poiché il movimento verso il bene in generale, che l'autore della natura imprime senza posa all'anima, la porta solo verso ciò che si conosce e che si sente come buono o come ap-

propriato alla nostra natura, si può dire che il rifiuto da parte dell'anima di accostarsi e di unirsi a un oggetto che non le conviene per nulla sia una specie di movimento volontario il cui termine è il nulla. Ora, questo movimento volontario dell'anima, congiunto a quello degli spiriti e del sangue e seguito dalla sensazione che accompagna la nuova disposizione prodotta nel cervello dal movimento degli spiriti, è la passione che qui chiamiamo *avversione*.

Questa passione è del tutto contraria all'amore, ma non è mai senza amore. Del tutto contraria all'amore perché essa separa mentre l'amore unisce; ha come termine il nulla, mentre l'amore ha sempre come oggetto l'essere; resiste al movimento naturale e lo vanifica, mentre l'amore ci si abbandona e ne assicura il trionfo. Ma non è mai separata dall'amore, perché, se il male che è il suo oggetto viene inteso come la privazione del bene, fuggire il male significa fuggire la privazione del bene, ossia tendere verso il bene; quindi l'avversione per la privazione del bene è l'amore del bene. Se, invece, il male è inteso come dolore, l'avversione per il dolore non è l'avversione per la privazione del piacere, poiché, essendo il dolore una sensazione altrettanto reale quanto il piacere, esso non è la privazione del piacere; ma, essendo l'avversione per il dolore avversione per qualche miseria interiore, non la si proverebbe se non si amasse se stessi. Infine il male si può intendere come ciò che ci procura dolore o come ciò che ci priva del bene; allora l'avversione dipende dall'amore verso noi stessi o verso qualche cosa a cui desideriamo di essere uniti. Amore ed avversione sono dunque le due passioni fondamentali opposte fra loro; ma l'amore è la prima, la principale, universale per eccellenza.

Spesso in morale si distinguono le virtù o le varie specie d'amore in base ai diversi oggetti; ma questo, talvolta, rende confusa la vera idea della virtù che dipende dal fine che ci si propone più che da qualunque altra cosa. Quindi non crediamo di dover fare lo stesso per le passioni. Non le distingueremo qui in base agli oggetti, perché un solo oggetto può destarle tutte, mentre diecimila oggetti possono non destarne che una. Infatti, pur essendo gli oggetti diversi tra loro, non sempre sono diversi in rapporto a noi e non destano in noi passioni diverse. La promessa di un bastone da maresciallo di Francia differisce dalla promessa di un pastorale; tuttavia queste due insegne onorifiche destano negli ambiziosi press'a poco la stessa passione, perché risvegliano nell'animo una

stessa idea del bene. Ma un bastone da maresciallo di Francia promesso, concesso, posseduto, e poi tolto, desta passioni del tutto diverse, perché risveglia nello spirito differenti idee del bene.

Non bisogna dunque moltiplicare le passioni secondo i diversi oggetti che ne sono causa; bisogna limitarsi ad ammetterne tante quante sono le idee accessorie che accompagnano l'idea principale del bene o del male e che la mutano considerevolmente in rapporto a noi. Infatti l'idea generale del bene, o la sensazione del piacere che è un bene per colui che lo gusta, agitando l'anima e gli spiriti animali produce la passione generale dell'amore; e le idee accessorie di questo bene determinano l'agitazione generale dell'anima e il corso degli spiriti animali in una maniera particolare, che mette lo spirito e il corpo nella debita posizione in rapporto al bene che si percepisce; esse producono così tutte le passioni particolari.

Quindi l'idea generale del bene produce un amore indeterminato, che non è se non una conseguenza dell'amor proprio o del desiderio naturale di essere felice.

L'idea del bene che si possiede genera un amore di gioia.

L'idea del bene che non si possiede, ma che si spera di possedere, cioè che si ritiene di poter possedere, genera un amore di desiderio.

Infine, l'idea del bene che non si possiede e che non si spera di possedere o – il che è lo stesso – l'idea di un bene che non si spera di possedere senza perderne qualche altro, o che, possedendolo, non si può conservare, genera un amore di tristezza. Sono queste le tre passioni semplici o primarie che hanno il bene per oggetto; infatti la speranza che genera la gioia non è un'emozione dell'anima, ma un semplice giudizio.

Ma va rilevato che gli uomini non delimitano il loro essere entro i confini del proprio io: lo estendono a tutte le cose e a tutte le persone a cui sembra loro vantaggioso unirsi. Dimodoché dobbiamo pensare che posseggano in qualche modo un bene quando ne godono i loro amici, anche se non lo posseggono immediatamente per se stessi. Quindi, quando dico che il possesso del bene genera la gioia, non intendo riferirmi soltanto al possesso immediato o all'unione immediata, ma anche a tutti gli altri casi, perché sentiamo naturalmente gioia quando capita qualche fortuna a quelli che amiamo.

Il male, come già ho detto, si può intendere in tre modi: o come privazione del bene; o come dolore; o infine come la cosa che determina la privazione del bene o che genera il dolore.

Nel primo senso, l'idea del male, identificandosi con quella di un bene che non si possiede, evidentemente genera la tristezza, o il desiderio, o persino la gioia; perché la gioia si risveglia sempre quando ci si sente privati della privazione del bene, ossia quando si possiede il bene. Dimodoché le passioni che riguardano il male inteso in questo senso, sono quelle stesse che riguardano il bene, perché, in effetti, anch'esse hanno il bene per loro oggetto.

Se per male s'intende il dolore, che solo è sempre un male reale per colui che lo soffre, nel tempo in cui lo soffre, allora la sensazione di questo male produce le passioni di tristezza e di desiderio che il male venga ad essere annullato; queste passioni sono forme di avversione e non di amore, perché il loro moto è diametralmente opposto a quello che accompagna la vista del bene; questo movimento, infatti, non è che l'opporsi dell'anima alla spinta naturale, ossia è un movimento il cui termine è il nulla.

Il sentimento attuale del dolore produce un'avversione di tristezza.

Il dolore che non si soffre, ma che si teme di soffrire, genera un'avversione di desiderio, il cui termine è l'annientamento di tale dolore.

Infine il dolore che né si soffre né si teme di soffrire, o – ciò che è lo stesso – il dolore che non si teme di soffrire senza qualche grande ricompensa, o il dolore di cui ci si sente liberati, genera un'avversione di gioia. Sono queste le tre passioni semplici o primarie che hanno il male per oggetto, perché il timore che genera la tristezza non è un'emozione dell'anima, ma un semplice giudizio.

Infine, se per male si intende la persona o la cosa che ci priva del bene, o che ci fa soffrire il dolore, l'idea del male genera un moto di amore e di avversione ad un tempo, o semplicemente un moto d'avversione. L'idea del male genera un moto d'amore e d'avversione ad un tempo quando il male è ciò che ci priva del bene, in quanto, per un medesimo moto, si tende verso il bene e ci si allontana da ciò che ne impedisce il possesso. Ma quest'idea genera semplicemente un moto d'avversione quando è l'idea di un male che ci fa soffrire il dolore; in quanto, per un medesimo moto d'avversione, si odia il dolore e colui che ce lo fa soffrire.

Ci sono quindi tre passioni semplici o primarie che riguardano il bene, e altrettante che riguardano il dolore o colui che ne è causa, ossia la gioia, il desiderio e la tristezza. Infatti si prova gioia quando il bene è presente o il male è passato; si sente tristezza, quando il bene è passato ed il male è presente; e si è agitati dal desiderio quando il bene e il male si prospettano nel futuro.

Le passioni che riguardano il bene sono determinazioni particolari del movimento che Dio c'imprime verso il bene in generale, e perciò il loro oggetto è reale; ma le altre, che non hanno Dio come causa del loro movimento, non hanno che il niente come loro fine; voglio dire che queste passioni sono piuttosto cessazioni di movimento che movimenti reali; allora, si smette di volere piuttosto che volere.

CAPITOLO DECIMO

Le passioni in particolare e, in generale, il modo di spiegarle e di individuare gli errori di cui sono causa

Se si considera in che modo le passioni si combinano, sarà evidente che il loro numero non si può determinare e che sono molto più numerose dei termini di cui disponiamo per indicarle. Le passioni non traggono la loro differenza solo dalla diversa combinazione delle tre primarie, perché, se così fosse, sarebbero pochissime; la loro diversità dipende anche dalle diverse percezioni e dai diversi giudizi che le determinano o le accompagnano. Questi diversi giudizi che l'anima fa dei beni e dei mali producono movimenti diversi negli spiriti animali per disporre in una certa maniera il corpo in rapporto all'oggetto; quindi determinano nell'anima sentimenti che non sono del tutto simili, e perciò si nota differenza fra certe passioni che hanno radice nelle stesse emozioni.

Tuttavia, essendo l'emozione dell'anima l'elemento principale di ognuna delle nostre passioni, è molto meglio ricondurle tutte alle tre primarie, in cui tali emozioni sono molto diverse, piuttosto che trattarle in modo confuso e privo di ordine in rapporto alle diverse percezioni che si possono avere d'una infinità di beni e di mali che ne sono causa.

Quando l'anima percepisce un piccolo bene di cui può godere, si può dire forse che lo spera, anche se non lo desidera; ma è chiaro che allora la sua speranza non è una passione, bensì un semplice giudizio. Perché a fare della speranza una vera passione è l'emozione che accompagna l'idea del bene di cui si ritiene possibile godere. Quando la speranza si trasforma in sicurezza, si ha di nuovo la stessa situazione: è passione solo per l'emozione di gioia che si mescola allora con quella di desiderio; infatti il giudizio dell'anima che considera un bene come immancabile è una passione solo perché siamo agitati dal fatto di gustare il bene in anticipo. Infine, quando la speranza diminuisce e le succede la disperazione, di nuovo, è chiaro che questa disperazione non è una passione se non per via dell'emozione della tristezza che si mescola allora con quella del desiderio, perché il giudizio dell'anima che considera un bene come qualcosa che non le può toccare non è una passione quando il giudizio non provochi in noi agitazione.

Ma poiché l'anima non considera mai un bene o un male senza qualche emozione e senza che si verifichi anche nel corpo qualche mutamento, si dà spesso il nome di passione al giudizio che genera la passione, in quanto si confonde tutto ciò che avviene nell'anima e nel corpo alla vista di qualche bene o di qualche male. Infatti i termini speranza, timore, ardimento, vergogna, impudenza, collera, pietà, canzonatura, rimorso, infine i nomi di tutte le altre passioni, sono nell'uso corrente espressioni abbreviate di parecchi termini mediante i quali si può spiegare dettagliatamente tutto ciò che le passioni includono.

Nel moto di passione includiamo la cognizione del rapporto che una cosa ha con noi, l'emozione e il sentimento dell'anima, lo scotimento del cervello e il movimento degli spiriti, una nuova emozione e un nuovo sentimento dell'anima, e infine un sentimento di dolcezza che accompagna sempre le passioni e che le rende tutte gradevoli: tutto questo intendiamo con la parola passione. Ma qualche volta, col nome di qualche passione, si intende soltanto, o il giudizio che ne è causa, o la sola emozione dell'anima, o il solo movimento degli spiriti e del sangue, o, infine, qualche altra cosa che accompagna l'emozione dell'anima.

Compendiare le idee e le loro espressioni è molto utile alla conoscenza della verità; ma spesso ciò è causa di errori, soprattutto quando le idee sono sottoposte al processo di abbreviazione dal-

l'uso popolare. Non bisogna infatti compendiare le idee se non dopo averne raggiunto una conoscenza molto chiara e distinta attraverso una grande applicazione della mente; non, come si fa di solito con le passioni e con tutte le cose sensibili, quando se ne è acquistata la familiarità attraverso la sensazione e attraverso la sola azione dell'immaginazione che inganna la mente.

C'è una bella differenza tra le idee pure della mente e le sensazioni o le emozioni dell'anima. Le idee pure della mente sono chiare e distinte, ma familiarizzarcisi è difficile. Le sensazioni e le emozioni dell'anima, al contrario, sono molto familiari, ma è impossibile averne una conoscenza chiara e distinta. I numeri, l'estensione e le loro proprietà si conoscono chiaramente, ma quando non si sono resi sensibili mediante dei caratteri che li esprimano, è difficile rappresentarseli; infatti tutto ciò che è astratto non ci tocca. Al contrario, le sensazioni e le emozioni dell'anima, anche se si conoscono solo in modo molto confuso ed imperfetto, ci si rappresentano con facilità, e tutti i termini che le eccitano colpiscono fortemente l'anima rendendola attenta. Ne deriva che spesso si immagina di capire chiaramente discorsi assolutamente incomprensibili e, quando si leggono certe descrizioni di sentimenti e di passioni dell'anima, ci si persuade di capirle perfettamente perché ne siamo vivamente toccati, e tutte le parole che colpiscono gli occhi mettono l'anima in agitazione. Appena si pronunciano davanti a noi le parole: vergogna, disperazione, impudenza, ecc., subito si risveglia nella nostra mente una certa idea confusa e una certa confusa sensazione da cui siamo presi con forza; e, trattandosi di una sensazione molto familiare, che ci si rappresenta senza fatica e senza sforzo mentale, ci persuadiamo che è chiara e distinta. Tuttavia queste parole sono i nomi delle passioni composte e quindi espressioni abbreviate che l'uso popolare ha coniato da più idee confuse ed oscure.

Dato che siamo costretti a servirci dei termini entrati nell'uso, non c'è da stupirsi se nelle nostre parole si trova una certa oscurità e talvolta una specie di contraddizione. Se poi si riflette al fatto che i sentimenti e le emozioni dell'anima che rispondono ai termini di cui ci si serve in simili discorsi non sono del tutto gli stessi in tutti gli uomini, per via delle loro diverse disposizioni di spirito, non ci si condannerà alla leggera quando le nostre opinioni non risulteranno convincenti. Dico questo, non tanto per mettermi al riparo da even-

tuali obbiezioni, quanto per far capir bene la natura delle passioni e quel che si deve pensare dei trattati che si scrivono in proposito.

Dopo tanta cautela, credo di poter affermare che tutte le passioni si possono ricondurre alle tre primarie, ossia al desiderio, alla gioia, alla tristezza; e quelle che si riconducono ad una stessa passione primaria differiscono tra loro soprattutto per i diversi giudizi che l'anima dà dei beni e dei mali.

Posso dire che la speranza, il timore, e l'indecisione, che sta nel mezzo, sono delle specie di desiderio; che l'ardimento, il coraggio, l'emulazione e via discorrendo, hanno più rapporto col desiderio e con la speranza che con tutte le altre passioni; e che la paura, la viltà, la gelosia, ecc., sono delle specie di timore.

Posso affermare che l'allegria e l'esaltazione, la benevolenza e la gratitudine sono specie di gioia causate dalla vista del bene che riconosciamo in noi o in coloro a cui siamo uniti; come il riso o la canzonatura è una specie di gioia che di solito si desta in noi alla vista del male che tocca a quelli da cui siamo separati; posso affermare infine che il disgusto, la noia, il rimorso, la pietà e l'indignazione sono delle specie di tristezza causate dalla vista di qualcosa che ci spiace.

Ma, oltre a queste passioni, e a parecchie altre[32] che non nomino, che si riconducono in particolare a qualcuna delle passioni primarie, ce ne sono ancora molte la cui emozione è composta quasi in parti uguali, o di quelle del desiderio e della gioia, come l'impudenza, la collera e la vendetta; o di quelle del desiderio e della tristezza, come la vergogna, il rimorso, il risentimento; o di tutt'e tre insieme, quando si trovano riuniti motivi di gioia e di tristezza. Ma benché, ch'io sappia, queste ultime passioni non abbiano nomi particolari, sono tuttavia le più comuni, perché in questa vita, quasi mai, godiamo un bene senza un male, né, quasi mai, soffriamo un male senza qualche speranza di esserne liberati e di godere di qualche bene. E, per quanto la gioia sia del tutto opposta alla tristezza, tuttavia non la esclude e, addirittura, divide con questa passione la capacità che l'anima possiede di volere, come la visione del bene e del male divide la capacità che l'anima possiede di conoscere.

[32] Ci sono più passioni che non parole per indicarle.

Tutte le passioni pertanto sono specie di desiderio, di gioia, di tristezza. E la principale differenza tra passioni della medesima specie si ricava dalle diverse percezioni o dai diversi giudizi che ne sono causa o che le accompagnano. Dimodoché per acquistare una buona conoscenza delle passioni e per farne il computo più esatto che sia possibile è necessario indagare sui più differenti giudizi che si possono fare dei beni e dei mali. Ma poiché qui ricerchiamo soprattutto le cause dei nostri errori non dobbiamo tanto soffermarci a esaminare i giudizi che precedono e causano le passioni, quanto quelli che tengon loro dietro e che l'anima formula sulle cose quando qualche passione la agita; sono questi ultimi, infatti, i più soggetti ad errore.

I giudizi che precedono le passioni e ne sono causa, quasi sempre, sotto qualche aspetto, sono falsi, perché quasi sempre si fondano sulle percezioni dell'anima in quanto considera gli oggetti in rapporto a se stessa e non secondo ciò che sono in se stessi. Ma i giudizi che seguono alle passioni sono falsi sotto tutti gli aspetti; infatti i giudizi che derivano dalle sole passioni sono fondati unicamente sulle percezioni che l'anima ha degli oggetti in rapporto a se stessa, o piuttosto in rapporto alla sua emozione attuale.

Nei giudizi che precedono le passioni il vero e il falso si trovano uniti; ma quando l'anima è agitata e giudica affidandosi in pieno alla passione il vero si dilegua e il falso si mantiene per servire a tante più false conclusioni quanto più la passione è grande.

Tutte le passioni si giustificano; esse rappresentano senza posa all'anima l'oggetto che la agita nel modo più appropriato per mantenere ed aumentare la sua agitazione. Il giudizio o la percezione che ne è causa si rafforza in rapporto all'accrescersi della passione, e la passione aumenta in rapporto al rafforzarsi del giudizio che la determina. I falsi giudizi e le passioni contribuiscono senza posa alla reciproca conservazione; dimodoché, se il cuore non smettesse di fornire gli spiriti adatti a mantenere le tracce del cervello e lo spandersi degli spiriti stessi – il che è necessario per conservare il senso e l'emozione dell'anima che accompagnano le passioni – queste aumenterebbero senza posa e noi non riconosceremmo mai i nostri errori. Ma poiché tutte le nostre passioni dipendono dalla fermentazione e dalla circolazione del sangue, ed il cuore non può sempre fornire degli spiriti adatti per la loro conservazione, necessariamente, quando gli spiriti diminuiscono e il sangue si raffredda, esse vengono a cessare.

Scoprire i giudizi abituali delle passioni è molto facile, ma non si tratta di una cosa da trascurare. Pochi temi sono più degni dell'attenzione di coloro che cercano la verità, tentando di liberarsi dalla soggezione del corpo e col proposito di giudicare di tutte le cose secondo le vere idee.

Ci si può istruire in proposito in due maniere: o attraverso la pura ragione, o attraverso il sentimento interiore che si ha di se stessi quando si è agitati da qualche passione. Per esempio, sappiamo per esperienza che si è portati a dare giudizi negativi su quelli che non si amano, spandendo, per così dire, tutta la malignità del proprio odio sull'oggetto della propria passione. Attraverso la pura ragione si riconosce pure che, non potendo odiare se non ciò che è cattivo, per tenere vivo l'odio è necessario che la mente si rappresenti il suo oggetto sotto l'aspetto peggiore. Perché infine basta supporre che tutte le passioni si giustifichino e che volgano l'immaginazione e poi la mente nella direzione adatta a conservare la loro emozione, per concludere senz'altro quali sono i giudizi che tutte le passioni ci portano a formulare.

Coloro che hanno immaginazione forte e viva, che sono estremamente sensibili e molto soggetti ai moti delle passioni, imparano queste cose alla perfezione attraverso il senso che hanno di ciò che accade in loro; e ne parlano addirittura in modo più gradevole, e talvolta più istruttivo, di quelli in cui la ragione prevale sull'immaginazione. Non bisogna infatti pensare che quelli che meglio scoprono le molle dell'amor proprio, che meglio penetrano, e con più evidenza portano alla luce, i recessi del cuore umano, siano sempre i più illuminati. Spesso danno solo segno di esser più vivaci, più ricchi d'immaginazione, e talvolta più maligni e più corrotti degli altri.

Ma coloro che, senza consultare il loro sentimento interiore, si servono solo della loro ragione per indagare la natura delle passioni e ciò che queste sono capaci di generare, se non sempre sono penetranti come gli altri, sono sempre più ragionevoli e meno soggetti all'errore; infatti giudicano delle cose secondo ciò che sono in se stesse. Vedono, press'a poco ciò che le persone dominate dalla passione possono fare a seconda che le suppongono più o meno vivamente emozionate; e non giudicano temerariamente di ciò che gli altri faranno o non faranno in questa o in quell'occasione in base a ciò che farebbero essi stessi. Infatti sanno bene che gli uomini non

hanno tutti la stessa sensibilità nei confronti dei medesimi oggetti, né sono ugualmente suscettibili di emozioni involontarie. Quindi dobbiamo parlare dei giudizi che accompagnano le passioni, non consultando le sensazioni che le passioni eccitano in noi, ma consultando la ragione; altrimenti rischiamo di far conoscere noi stessi anziché la natura delle passioni in generale.

CAPITOLO UNDICESIMO

Tutte le passioni si giustificano; giudizi che ci fanno formulare per giustificarle

Non è necessario fare complicati ragionamenti per dimostrare che tutte le passioni si giustificano; si tratta di un principio che risulta abbastanza evidente dal sentimento interiore che abbiamo di noi stessi e dal comportamento di coloro che vediamo agitati da qualche passione. Basta esporlo in modo che ci si possa riflettere. Lo spirito è talmente schiavo dell'immaginazione che, quando questo si scalda, le obbedisce sempre. Quando essa monta in furore non osa risponderle perché, se le si oppone, ne viene maltrattato, mentre, quando si adatta ai suoi piani, si trova sempre ad esser ricompensato con qualche piacere. Persino coloro che hanno un'immaginazione così abnorme da pensare di essere trasformati in bestie trovano delle ragioni per dimostrare che devono vivere come queste: camminare a quattro zampe, nutrirsi di erbe campestri, imitare tutte le azioni che convengono solo alle bestie. Trovano piacevole vivere secondo gl'impulsi della loro passione; si sentono interiormente punti quando vi si oppongono; e tanto basta perché la ragione, che di solito viene a patti col piacere e si pone al suo servizio, argomenti in maniera adatta a difenderne la causa.

Pertanto, se è vero che tutte le passioni si giustificano, è evidente che il desiderio deve portarci per se stesso a giudicare favorevolmente del suo oggetto, quando sia un desiderio d'amore; sfavorevolmente, quando sia un desiderio d'avversione. Il desiderio d'amore è un moto dell'anima, suscitato dagli spiriti che la dispongono a voler godere o fare uso delle cose che non sono in suo potere; infatti se desideriamo anche il perdurare del nostro godimento è perché l'avvenire non dipende da noi. È dunque neces-

sario, per giustificare il desiderio, che l'oggetto che lo fa nascere sia giudicato buono in se stesso o in rapporto a qualche altro bene che si ama; il contrario dobbiamo pensare di quel desiderio che è una specie di avversione.

Non si può, è vero, giudicare una cosa buona o cattiva se non c'è qualche ragione per farlo, ma non c'è alcun oggetto delle nostre passioni che non sia buono per qualche aspetto. Se si può affermare che ve ne sono alcuni che non racchiudono nulla di buono, e che quindi non possono essere visti come buoni dall'occhio della mente, non si può dire che non possano essere gustati come buoni, poiché si suppone che ci agitino, e il gusto e la sensazione sono più che sufficienti per portare l'anima a dare di un oggetto un giudizio favorevole.

Se si giudica con tanta facilità che il fuoco abbia in se stesso il calore che si sente, e il pane il sapore che si gusta, per via della sensazione che questi corpi risvegliano in noi, anche se la cosa è del tutto incomprensibile alla mente, perché la mente non può concepire il calore e il sapore come maniere d'essere di un corpo, non c'è oggetto delle nostre passioni che, per quanto vile e spregevole sembri, non giudichiamo buono quando sentiamo piacere nel fruirne. Infatti, come si immagina che il calore esca dal fuoco quand'è presente, si crede ciecamente che gli oggetti delle passioni siano causa del piacere che si gusta quando se ne gode; quindi sono buoni, in quanto capaci di farci del bene. Altrettanto va detto delle passioni che hanno per oggetto il male.

Ma, come ho detto, non c'è nulla che non sia degno di amore o di avversione, sia per sé, sia per qualcosa con cui ha rapporto; e, quando si è agitati da qualche passione, si fa presto a scoprire nel suo oggetto il bene ed il male che le apre la strada. Quindi è molto facile riconoscere per via di ragione quali possono essere i giudizi che le passioni da cui siamo agitati ci dettano.

Infatti, se ci agita un desiderio d'amore, si capisce bene che non mancherà di giustificarsi attraverso i giudizi favorevoli che darà del suo oggetto. Si vede facilmente che questi giudizi saranno tanto più estesi quanto più il desiderio sarà violento, e che spesso saranno pieni ed assoluti anche se la cosa non sembra buona se non sotto un aspetto molto limitato. Si capisce senza sforzo che questi giudizi favorevoli si estendono a tutte le cose che hanno, o che sembreranno avere, qualche legame con l'oggetto prin-

cipale della passione; e tanto più quanto più la passione sarà forte e l'immaginazione estesa. Ma, se il desiderio è un desiderio d'avversione, accadrà tutto l'opposto, per ragioni che è altrettanto facile capire. L'esperienza prova a sufficienza queste cose e in ciò si concilia perfettamente con la ragione. Ma rendiamo più evidenti con qualche esempio queste verità.

Tutti gli uomini desiderano naturalmente il sapere, in quanto ogni uomo è fatto per la verità; ma il desiderio di sapere, per giusto e ragionevole che sia in se stesso, diventa spesso un vizio molto pericoloso per via dei falsi giudizi che lo accompagnano. Spesso l'ansia di conoscere offre allo spirito vani oggetti per le sue meditazioni e per le sue veglie; spesso associa a questi oggetti false idee di grandezza; dà loro risalto con lo splendore ingannevole della rarità; li rappresenta così ricchi di incantevoli attrattive che è difficile contemplarli senza un eccesso di piacere e di assorbente attenzione.

Non c'è inezia a cui taluni non si dedichino con tutte le risorse della loro mente trovando sempre una giustificazione nei giudizi ingannevoli che la loro vana curiosità li porta a formulare. Quelli, per esempio, che sono curiosi delle parole immaginano che tutte le scienze consistano nella conoscenza di certi termini. Trovano mille ragioni per convincersene e il rispetto con cui li trattano coloro che si fanno incantare da una parola nuova non tien l'ultimo posto, anche se si tratta della ragione meno sostenibile.

Ci sono persone che per tutta la vita imparano a parlare, mentre, forse, per tutta la vita dovrebbero tacere; perché è evidente che si deve tacere quando non si ha nulla da dire; ma non imparano a parlare per tacere. Non hanno afferrato che per parlar bene bisogna pensar bene; che bisogna conferire equilibrio alla mente, discernere il vero dal falso, le idee chiare dalle oscure, ciò che viene dalla mente da ciò che parte dall'immaginazione. Costoro si figurano di essere dei begli ingegni fuori del comune, perché sanno appagare l'orecchio col tono giusto, accarezzare le passioni con figure e movimenti gradevoli, rallegrare l'immaginazione con espressioni vivaci e percettibili, pur lasciando la mente vuota d'idee, senza luce, senza intelligenza.

Ci sono motivi evidenti per dedicare tutta la vita allo studio della propria lingua; infatti se ne fa uso nel corso di tutta la vita. Questo può giustificare la passione di certi ingegni. Ma confesso

che è difficile trovare delle ragioni sostenibili per giustificare la passione di chi si applica indifferentemente a lingue di tutti i generi. Si può scusare la passione di chi mette insieme un'intera biblioteca di dizionari d'ogni sorta, come la curiosità di chi vuole avere monete di tutti i paesi e di tutti i tempi. Son cose che possono tornare utili in qualche occasione e, se non fanno molto bene, neppure fanno male. Queste persone hanno una raccolta di curiosità che non le impicciano, perché non si portano addosso né i loro libri né le loro medaglie. Ma come giustificare la passione di coloro che fanno della loro stessa testa una biblioteca di dizionari? Dimenticano i loro affari e i loro doveri essenziali per parole che non servono a nulla. Parlano la loro lingua solo con impaccio. Mescolano a tutto spiano nella loro conversazione termini sconosciuti o barbari, e non pagano volentieri la gente dabbene con una moneta che abbia corso nel paese. Infine la loro ragione non è regolata meglio della loro lingua perché tutti i cantucci e tutti i recessi della loro memoria sono a tal segno pieni di etimologie che la loro mente è come soffocata dalla moltitudine delle innumerevoli parole che volteggiano senza posa intorno a lei.

Tuttavia bisogna riconoscere che il bizzarro desiderio dei filologi trova delle giustificazioni. Ma come? Ascoltate i giudizi che questi falsi dotti danno delle lingue e lo saprete. Oppure supponete certi assiomi che tra loro passano per inoppugnabili e traetene le conseguenze che se ne possono dedurre. Supponete, per esempio, che gli uomini che parlano più lingue siano uomini tante volte quante sono le lingue che parlano, poiché a distinguerli dalle bestie è la parola. Supponete che l'ignoranza delle lingue sia la causa della nostra ignoranza a proposito di un'infinità di cose, visto che gli antichi filosofi e gli stranieri sono più avanti di noi. Supponete princìpi del genere e concludete; formulerete dei giudizi adatti a far nascere la passione per le lingue, giudizi simili a quelli che la medesima passione fa formulare ai filologi per giustificare i loro studi.

Tutte le scienze, anche le meno prestigiose, hanno sempre qualche aspetto che brilla agli occhi dell'immaginazione e che abbaglia facilmente lo spirito con lo splendore che la passione vi associa. È vero che questo splendore si attenua quando gli spiriti e il sangue si raffreddano e comincia a farsi vedere la luce della verità; ma anche questa luce si dilegua quando l'immaginazione si

riaccende e allora non facciamo altro che intravedere le belle ragioni che pretendevano condannare la nostra passione.

Del resto, quando la passione che ci anima si sente venir meno, non si pente del proprio comportamento. Si può affermare, al contrario, che dispone tutto o per morire con onore, o per risuscitare in breve; voglio dire che dispone sempre la mente a formulare giudizi che la giustifichino. In questo stato contrae inoltre una specie di alleanza con tutte le altre passioni che possono soccorrerla nella sua debolezza, fornirla di spiriti e di sangue nella sua penuria, rinfocolare le sue ceneri e far sì che ne rinasca. Perché le passioni non sono indifferenti le une alle altre. Tutte quelle che sono tra loro compatibili contribuiscono fedelmente alla reciproca conservazione. Quindi i giudizi che giustificano il desiderio che si ha delle lingue, o di una qualunque altra cosa, sono costantemente sollecitati e pienamente confermati da tutte le passioni che non contrastano con esso.

Il falso dotto si rappresenta a se stesso ora come circondato da gente che lo ascolta con rispetto, ora come vittorioso di coloro che ha sbaragliato con parole incomprensibili, e quasi sempre come personaggio che si colloca al disopra della comune degli uomini. È lusingato delle lodi che riceve, dei posti a cui viene designato, del fatto che ci sia chi si mette al suo seguito. Non conosce confini di tempo o di spazio; non si chiude, come la gente di modesto ingegno, nel presente e nella cerchia della propria città; si espande senza posa e la sua espansione fa il suo piacere. Quante passioni, dunque, si mescolano con quella che egli nutre per la falsa erudizione, e tutte si adoperano a giustificarla sollecitando caldamente dei giudizi a suo favore!

Se ciascuna passione agisse solo per conto proprio, senza preoccuparsi delle altre, tutte si dissiperebbero subito dopo esser nate. Non potrebbero formulare abbastanza falsi giudizi da tenersi in vita né sostenere a lungo le prospettive dell'immaginazione contro la luce della ragione. Ma nelle nostre passioni tutto è regolato nella maniera più esatta che sia possibile in vista della loro reciproca conservazione. Si rafforzano a vicenda; le più lontane si prestano aiuto e basta che non siano nemiche dichiarate perché seguano nei loro rapporti tutte le regole di una società bene ordinata.

Se la passione di desiderio si trovasse sola, tutti i suoi eventuali giudizi non potrebbero tendere che a rappresentare il possesso del

bene come possibile; infatti il desiderio d'amore come tale è prodotto solo dal giudizio che il godimento di qualche bene sia possibile. Quindi questo desiderio potrebbe formulare solo dei giudizi sulla possibilità del godimento, poiché i giudizi che seguono e che conservano le passioni sono del tutto simili a quelli che le precedono e che le generano. Ma il desiderio è animato dall'amore, rafforzato dalla speranza, accresciuto dalla gioia, rinnovato dal timore, accompagnato da coraggio, emulazione, collera e da parecchie altre passioni che formulano, a loro volta, una varietà infinita di altri giudizi che, susseguendosi, sostengono il desiderio che li ha fatti nascere. Non c'è dunque da stupirsi se il desiderio per una vera e propria inezia, o per una cosa che ci è evidentemente nociva o inutile, si giustifica senza posa contro la ragione nel corso di parecchi anni, o durante tutta la vita di un uomo che da quel desiderio è agitato, perché tante sono le passioni che si adoperano a giustificarlo. Ecco qui in poche parole come le passioni si giustificano, giacché le cose vanno spiegate per mezzo di idee distinte.

Ogni passione agita il sangue e gli spiriti. Gli spiriti agitati sono portati nel cervello dalla sensazione dell'oggetto o dalla forza dell'immaginazione in maniera adatta a segnare delle tracce profonde che rappresentano l'oggetto stesso. Piegano, e talvolta addirittura spezzano col loro corso impetuoso le fibre del cervello e l'immaginazione ne resta a lungo alterata e corrotta; infatti le ferite del cervello non si cicatrizzano facilmente e le sue tracce non si chiudono per via degli spiriti che vi passano di continuo. Le tracce del cervello non obbediscono all'anima; non si cancellano a suo beneplacito; al contrario le fanno violenza e addirittura la obbligano a considerare in continuazione gli oggetti in una maniera che la agita e la turba a favore delle passioni. Quindi le passioni agiscono sull'immaginazione e l'immaginazione alterata preme contro la ragione rappresentandole a tutto spiano le cose, non come sono in se stesse, perché la mente pronunci un giudizio conforme a verità, ma come sono in rapporto alla passione presente, in vista di un giudizio che la favorisca.

Le passioni non si limitano a corrompere l'immaginazione e la mente a loro favore, determinano anche, nel resto del corpo, tutte le disposizioni necessarie alla loro conservazione. Gli spiriti che esse agitano non si fermano nel cervello, si indirizzano, come ho detto altrove, verso tutte le altre parti del corpo. Si diffondono so-

prattutto nel cuore, nel fegato, nella milza, nei nervi che circondano le principali arterie. Infine si gettano in qualunque parte possa fornire gli spiriti necessari alla conservazione della passione dominante. Ma quando tali spiriti si spandono così in tutte le parti del corpo, vi distruggono un po' alla volta tutto ciò che può resistere al loro corso e vi tracciano infine una strada così scivolosa e rapida che il minimo oggetto ci agita infinitamente e ci porta quindi a formulare dei giudizi che favoriscono le passioni. A questo modo esse s'insediano e si giustificano.

Se si considera ora quale può essere la costituzione delle fibre del cervello, l'agitazione e l'abbondanza degli spiriti e del sangue nei due sessi e nelle diverse età, sarà abbastanza facile capire, press'a poco, a quali passioni certe persone sono più soggette e quindi quali sono i giudizi che danno degli oggetti. Per offrirne qualche esempio dico che, dall'abbondanza o dalla scarsezza degli spiriti che si nota in persone diverse, si può stabilire a un dipresso che una medesima cosa, proposta e spiegata a tutte loro allo stesso modo, darà luogo da parte di un buon numero a giudizi di speranza e di gioia, mentre le rimanenti daranno giudizi di paura e di tristezza.

Infatti coloro che hanno in abbondanza sangue e spiriti, come di solito i giovani, i sanguigni e i biliosi[33], facilmente inclini alla speranza per la segreta coscienza della propria forza, che si deve all'abbondanza degli spiriti animali, crederanno di non trovare alcun ostacolo insormontabile ai loro piani; si pasceranno in anticipo del bene che sperano di godere e formuleranno ogni sorta di giudizi acconci a giustificare la loro speranza e la loro gioia. Ma gli altri, che hanno penuria di spiriti agitati, come i vecchi, i malinconici, i flemmatici, portati alla paura e alla tristezza dal fatto che la loro anima si ritiene debole, perché sprovvista di spiriti che ne eseguano gli ordini, formuleranno giudizi affatto opposti; per giustificare la loro paura immagineranno difficoltà insormontabili, e si abbandoneranno all'invidia, alla tristezza, alla disperazione, e a certe specie di avversione a cui i deboli sono più esposti.

[33] [Sanguigno, bilioso, malinconico, flemmatico, sono i quattro temperamenti secondo Ippocrate.]

CAPITOLO DODICESIMO

Le passioni che hanno per oggetto il male sono le più pericolose ed ingiuste; quelle che meno si accompagnano alla conoscenza sono le più vive e sensibili

Fra tutte le passioni quelle i cui giudizi sono più lontani dalla ragione e più temibili sono tutte le specie di avversione. Nessuna passione corrompe di più la ragione a loro vantaggio dell'odio e della paura; l'odio, soprattutto nei biliosi, o in quelli i cui spiriti sono in continua agitazione; il timore, nei malinconici, o in coloro i cui spiriti grossolani e consistenti non si agitano e non si acquetano con facilità. Ma quando l'odio e la paura si accordano per corrompere la ragione, il che è molto abituale, allora non c'è giudizio quanto si voglia ingiusto e bizzarro che non siamo capaci di formulare e sostenere con una tenacia invincibile.

Questo perché i mali della vita toccano l'anima più vivamente che non i beni. La sensazione di dolore è più viva della sensazione di piacere. Le ingiurie e i vituperi si fanno sentire molto più delle lodi e degli applausi; e, se si trovano persone cui non importa molto di gustare certi piaceri e di ricevere certi onori, è difficile trovarne che soffrano senza scrollarsi il dolore ed il disprezzo.

Quindi l'odio, la paura e le altre specie di avversione che hanno il male per oggetto sono passioni molto violente. Danno alla mente scosse impreviste che la stordiscono e la turbano; penetrano in breve nei più riposti recessi dell'anima e detronizzano la ragione pronunciando su ogni specie di cose giudizi di errore e di iniquità per favorire la propria follia e la propria tirannide.

Fra tutte le passioni sono le più crudeli e le più infide, le più contrastanti con la carità e con la società civile e, al tempo stesso, le più ridicole e stravaganti; perché formulano giudizi così insostenibili, così bizzarri, da suscitare lo scherno e l'indignazione di tutti gli uomini.

Erano queste passioni a mettere in bocca ai farisei certi discorsi stravaganti. «Cosa facciamo?[34] Quest'uomo opera tanti miracoli; se lo lasciamo continuare tutti crederanno in lui. Verranno i Romani e distruggeranno la nostra città e la nostra nazione». Ammet-

[34] Joan., cap. 11, 47[-48].

tevano che Cristo faceva parecchi miracoli: la resurrezione di Lazzaro era incontestabile. Qual era, tuttavia, il giudizio delle loro passioni? far morire Gesù Cristo e lo stesso Lazzaro che egli aveva resuscitato. Ma per qual ragione far morire Gesù Cristo? Perché «se lo lasciamo continuare tutti crederanno in lui: verranno i Romani e distruggeranno la nostra città e la nostra nazione». E perché voler uccidere Lazzaro? «perché molti ebrei per cagion sua li abbandonavano e credevano in Gesù»[35]. Giudizi a un tempo crudeli e stravaganti: crudeli per l'odio, stravaganti per la paura. «Verranno i Romani e distruggeranno la nostra città e la nostra nazione».

Sono le stesse passioni che facevano dire a un'assemblea composta di Anna, il gran sacerdote, di Caifa, Giovanni, Alessandro, e di tutti gli appartenenti alla schiatta sacerdotale: «Che faremo a questa gente?[36] perché, non possiamo negarlo, hanno operato un miracolo noto a tutta la città. Ma, perché la voce non si diffonda ulteriormente tra il popolo, minacciamoli di punirli se continuano a insegnare nel nome di Gesù».

Tutti questi grandi uomini pronunciano un giudizio ingiusto ed assurdo ad un tempo; perché le loro passioni li agitano e il loro falso zelo li acceca. Non osano punire gli apostoli a causa del popolo e perché l'uomo miracolosamente guarito aveva più di quarant'anni ed era presente all'assemblea, ma li minacciano per impedire che insegnino in nome di Gesù. Immaginano di dover condannare una dottrina perché ne hanno fatto morire l'autore: «Voi volete[37], dicevano agli Apostoli, far ricadere su di noi il sangue di quell'uomo».

Quando il falso zelo si unisce all'odio, lo mette al riparo dai rimproveri della ragione e lo giustifica in modo tale che ci sarebbe perfino motivo di scrupolo a non seguirne i moti. E quando l'ignoranza e la debolezza accompagnano la paura la estendono a un'infinità di cose e ne rafforzano le emozioni in modo tale che il minimo sospetto spaventa e turba la ragione.

I falsi zelanti immaginano di render servizio a Dio quando obbediscono alle loro passioni. Seguono ciecamente le ispirazioni segrete del proprio odio come fossero ispirazioni della verità inte-

[35] Joan., cap. 12, 11.
[36] *Act.*, cap. 4 [16-17].
[37] *Act.*, cap. 5 [28].

riore e, soffermandosi con piacere sugli argomenti offerti dal sentimento a giustificazione dei loro eccessi, si rafforzano con invincibile tenacia nei loro errori.

Quanto agl'ignoranti e alle menti deboli, si creano dei motivi di paura immaginari e ridicoli. Somigliano ai bambini che procedono nel buio senza guida e senza lume; si figurano fantasmi spaventosi; si turbano e gettano grida come se tutto fosse perduto. Se sono ignoranti, la luce li rassicura; ma, se sono spiriti deboli, la loro immaginazione ne resta offesa per sempre. La minima cosa che abbia rapporto con ciò che li ha spaventati rimette in funzione le tracce e il corso degli spiriti che cagionano il sintomo della loro paura. È assolutamente impossibile guarirli o acquietarli una volta per sempre.

Ma quando il falso zelo concorre con l'odio e con la paura in uno spirito debole, in questo si determinano senza posa giudizi tanto ingiusti e violenti da non poterci pensare senza orrore. Per trasformare uno spirito che è in possesso di queste passioni occorre un miracolo più grande di quello che convertì san Paolo, e la sua guarigione sarebbe assolutamente impossibile se si potesse mettere un limite alla potenza e alla misericordia di Dio.

Chi cammina nell'oscurità si rallegra alla vista della luce. Costui, invece, non la può soffrire. La luce lo ferisce perché si oppone alla sua passione. Poiché la sua paura è in certo senso volontaria, dato che è il suo odio a produrla, si compiace di esserne assalito perché ci si compiace di essere agitati anche dalle passioni che hanno il male per oggetto quando il male è immaginario, o piuttosto quando si sa, come nelle finzioni sceniche, che il male non può recarci offesa.

I fantasmi immaginati da coloro che procedono nelle tenebre si dileguano alla luce di una torcia; ma i fantasmi di quest'uomo non si dileguano alla luce della verità. Questa non può facilmente penetrare le tenebre del suo spirito; non fa che stimolare la sua immaginazione dimodoché, dato che è tutto preso dall'oggetto della sua passione, la luce si riflette e i fantasmi sembrano avere un corpo vero in quanto rimandano gli scarsi e deboli raggi della luce che li colpisce.

Ma quand'anche si supponesse in tali spiriti abbastanza docilità e riflessione per ascoltare e comprendere ragioni capaci di dissipare i loro errori, essendo la loro immaginazione stravolta dalla

paura ed il loro cuore corrotto dall'odio e dal falso zelo, queste ragioni, per consistenti che fossero in se stesse, non potrebbero arrestare a lungo il moto impetuoso di queste passioni violente, né impedire che esse ben presto si giustificassero mediante prove evidenti e convincenti.

Bisogna infatti rilevare che vi sono passioni che passano e non tornano più, mentre ve ne sono altre costanti e di lunga durata. Non durano quelle cui manca il sostegno di una prospettiva mentale e di qualche ragione verosimile, ma che sono soltanto prodotte e rafforzate dalla vista sensibile di qualche oggetto e dalla fermentazione del sangue; di solito esse muoiono subito dopo esser nate. Ma quelle che sono accompagnate dalla cognizione della mente sono costanti perché il principio che le produce non è soggetto a mutamento come il sangue e gli umori. Sicché l'odio, la paura, e tutte le altre passioni che si eccitano o si conservano in noi attraverso la conoscenza della mente, e non attraverso la vista sensibile di qualche male, devono durare a lungo. Tali passioni sono pertanto le più durature, le più violente, le più ingiuste. Ma non sono le più vive e le più sensibili, come faremo vedere.

La percezione del bene e del male che eccita le passioni avviene in tre modi: attraverso i sensi; attraverso l'immaginazione; attraverso la mente. La percezione del bene e del male attraverso i sensi, ossia il sentimento del bene e del male genera passioni molto vivaci ed evidenti. La percezione del bene e del male attraverso la sola immaginazione ne eccita di ben più deboli. E la cognizione del bene e del male per via puramente mentale produce delle vere passioni solo perché questa cognizione del bene e del male da parte della mente è sempre accompagnata da qualche movimento degli spiriti animali.

Le passioni ci sono date soltanto per il bene del corpo e per unirci attraverso il corpo a tutti gli oggetti sensibili; infatti, benché le cose sensibili non possano essere né buone né cattive nei confronti dello spirito, sono tuttavia buone o cattive in rapporto al corpo a cui lo spirito è unito. Quindi, i sensi e l'immaginazione, scoprendo molto meglio della stessa mente i rapporti che gli oggetti sensibili hanno col corpo, devono eccitare passioni molto più vive di quanto non sia dato a una conoscenza chiara ed evidente. Ma poiché le nostre conoscenze sono sempre accompagnate da qualche movimento di spiriti, una conoscenza chiara ed

evidente di un gran bene e di un gran male che i sensi non scoprono eccita sempre qualche passione segreta.

Tuttavia non sempre le nostre conoscenze chiare ed evidenti del bene e del male sono seguite da qualche passione sensibile di cui ci si accorge; come non sempre le nostre passioni si accompagnano a una conoscenza della mente. Infatti, se talvolta si pensa a beni e a mali senza provare nessuna emozione, spesso ci si sente commossi da qualche passione senza conoscerne, e qualche volta persino senza avvertirne la causa. Un uomo che respira aria salubre prova un senso di gioia senza saperne la causa; non conosce, pur possedendolo, il bene da cui una tale gioia deriva. E, se c'è qualche corpo invisibile che mescolandosi al sangue ne impedisce la fermentazione, si trova a provare tristezza e potrà perfino attribuire la causa della sua tristezza a qualcosa di invisibile che si mostrerà ai suoi occhi nel momento della passione.

Fra tutte le passioni le più evidenti e vivaci, e quindi quelle che meno si accompagnano alla conoscenza della mente, sono l'orrore e l'antipatia, l'attrazione e la simpatia. Un uomo che sonnecchia all'ombra talvolta si risveglia di soprassalto se una mosca lo punge, o se una foglia gli fa il solletico, come se un serpente lo mordesse. Il senso confuso di qualcosa di terribile quanto la morte stessa lo spaventa, e senza pensarci si trova ad essere agitato da una passione molto forte e violenta che è un'avversione di desiderio. Al contrario se un uomo in difficoltà scopre per caso qualche modesto bene la cui dolcezza lo sorprende, senza stare per nulla a pensarci su, si attacca a quest'inezia come al più grande di tutti i beni. È una cosa che succede anche nei moti di simpatia o di antipatia. Vediamo in un gruppo una persona con un'aria e dei modi che misteriosamente si accordano con la disposizione del nostro corpo in quel certo momento; ne siamo toccati e penetrati. Siamo portati, senza rifletterci, ad amarla e a volerle bene. Ci agita un non so che, perché la ragione non c'entra. Il contrario succede nei confronti di coloro con un'aria e dei modi che spargono, per così dire, il ribrezzo e l'orrore. Hanno un non so che di repellente che allontana e spaventa; ma la mente non ne sa nulla, perché solo i sensi giudicano rettamente della bellezza e della bruttezza sensibile che sono l'oggetto di queste passioni.

Libro sesto

Del metodo

Parte prima

CAPITOLO PRIMO

Disegno di questo libro. I due mezzi generali per mantenere l'evidenza nella ricerca della verità che saranno il soggetto del libro

Si è visto nei libri precedenti che lo spirito dell'uomo è estremamente soggetto all'errore; che le illusioni dei suoi sensi[1], le visioni[2] della sua immaginazione, le astrazioni della sua mente[3], lo ingannano a ogni piè sospinto; che le inclinazioni[4] della sua volontà e le passioni[5] del suo cuore gli nascondono quasi sempre la verità e non gliela lasciano vedere se non quando è tinta di quei falsi colori che lusingano la concupiscenza. In una parola, si sono riconosciuti in parte gli errori dello spirito e le cause dei suoi errori. Ora è tempo di mostrare le vie che portano alla conoscenza della verità e di conferire allo spirito tutta la forza e l'abilità che si po-

[1] Libro I.
[2] Libro II.
[3] Libro III.
[4] Libro IV.
[5] Libro V.

trà perché proceda per queste strade senza stancarsi inutilmente e senza smarrirsi.

Ma perché non si faccia un'inutile fatica leggendo quest'ultimo libro, credo mio dovere avvertire che si rivolge solo a coloro che vogliono sul serio dedicarsi da sé alla ricerca della verità, servendosi a tal fine delle forze della propria mente. Chiedo che rifiutino temporaneamente tutte le opinioni verosimili; che non si fermino alle congetture più solide; che trascurino l'autorità di tutti i filosofi; che siano, per quanto sarà possibile, privi di preoccupazioni, di interesse, di passione; che diffidino all'estremo dei loro sensi e della loro immaginazione; in una parola, che tengano bene a mente la maggior parte delle cose che si son dette nei libri precedenti.

Il disegno di quest'ultimo libro è di tentar di rendere allo spirito tutta la perfezione di cui è naturalmente capace fornendogli i sussidi necessari perché divenga più attento e per ampliare i suoi orizzonti, e prescrivendogli le regole che vanno osservate nella ricerca delle verità per non ingannarsi mai e per imparare col tempo tutto ciò che si può sapere.

Se si attuasse questo disegno in tutta la sua perfezione – il che non si pretende, perché questo è solo un saggio – si potrebbe affermare di avere offerto una scienza universale e chi ne sapesse fare uso sarebbe veramente dotto poiché conoscerebbe il fondamento di tutte le scienze particolari e s'impadronirebbe di queste nella misura in cui utilizzerebbe la scienza universale. Col presente trattato si cerca infatti di conferire alla mente la capacità di formulare giudizi veri e certi su tutte le questioni che le sono accessibili.

Come, per essere un buon geometra, non basta sapere a memoria tutte le dimostrazioni di Euclide, di Pappo, d'Archimede, d'Apollonio, e di tutti coloro che hanno scritto di geometria, così, per essere un dotto filosofo, non basta aver letto Platone, Aristotele, Descartes e sapere a memoria tutte le loro teorie sulle questioni filosofiche. La conoscenza di tutte le opinioni e di tutti i giudizi degli altri uomini, filosofi e geometri, non è tanto una scienza quanto una storia; infatti la vera scienza, che sola può conferire alla mente dell'uomo la perfezione di cui è attualmente capace, consiste in una certa capacità di dare giudizi fondati su tutte le cose che sono alla sua portata. Ma per non sprecare tempo e per non indurre nessuno a posizioni preconcette con giudizi precipitati, cominciamo a trattare di una materia così importante.

Bisogna, prima di tutto, ricordare la regola stabilita e dimostrata all'inizio del primo libro, in quanto è il fondamento e il primo principio di tutto ciò che diremo in seguito. La ripeto: «Non si deve mai accordare pieno consenso se non alle proposizioni che si presentano come vere con tale un'evidenza da non permetterci di rifiutarle senza intima pena e senza il segreto rimprovero della ragione; ossia senza la chiara coscienza che si farebbe un cattivo uso della propria libertà rifiutando di consentire»[6]. Tutte le volte che si consente a cose verosimili ci si mette certamente in pericolo d'ingannarsi, e ci s'inganna, in effetti, quasi sempre, o, infine, se non ci s'inganna è solo per un caso fortunato. Quindi la conoscenza confusa di un gran numero di verosimiglianze su diverse cose non rende la nostra ragione più perfetta; qualche perfezione e qualche consistente appagamento può venirle solo dalla chiara nozione della verità.

Pertanto è facile concludere che se, come ci assicura la nostra prima regola, solo l'evidenza ci dà la certezza di non ingannarci, dobbiamo soprattutto badare a conservare quest'evidenza in tutte le nostre percezioni, perché possiamo dare fondati giudizi su tutte le cose che rientrano nell'ambito della nostra ragione e scoprire tutte le verità che sono alla nostra portata.

Le cose che possono generare e mantenere quest'evidenza sono di due tipi. Alcune sono in noi, o dipendono in qualche modo da noi; altre non ne dipendono. Infatti, come per vedere distintamente gli oggetti visibili è necessario aver buona vista e fissarla sugli oggetti, cose, entrambe, che sono in noi o che dipendono in qualche modo da noi; così, per penetrare a fondo le verità intelligibili, bisogna avere la mente acuta e applicarla intensamente; cose, entrambe, che sono pure in noi e che dipendono in qualche modo da noi.

Ma come gli occhi per vedere hanno bisogno di luce, e questa luce dipende da cause estranee a noi, anche la mente, per comprendere, ha bisogno di idee; e queste idee, come si è provato altrove, non dipendono da noi, ma da una causa che è altro da noi e che nondimeno ce le dà in conseguenza della nostra attenzione. Se pertanto accadesse che le idee delle cose non fossero presenti alla nostra mente tutte le volte che lo desideriamo, e se colui che illumina il mondo ce le volesse nascondere, ci sarebbe impossibile porvi rime-

[6] [I, II, § 4.]

dio e conoscere alcunché, come non ci è possibile vedere gli oggetti visibili quando ci manca la luce. Ma non abbiamo motivo di temere questo; infatti la presenza delle idee alla nostra mente, essendo naturale e dipendendo dalla volontà generale di Dio, che è sempre costante ed immutabile, non ci vien mai meno nella scoperta delle cose naturalmente soggette alla ragione. Perché il sole che rischiara gli spiriti non è come il sole che illumina i corpi; non si eclissa mai e penetra tutto senza che la sua luce ne risulti frazionata.

Pertanto, dato che le idee di tutte le cose ci sono continuamente presenti, anche quando non le consideriamo con attenzione, per mantenere l'evidenza in tutte le nostre percezioni non ci resta che cercare i mezzi per rendere la nostra mente più attenta e per estenderne la portata; come, per distinguere bene gli oggetti visibili che ci sono presenti, da parte nostra occorre solo avere vista acuta e guardarli fissamente.

Ma poiché gli oggetti che esaminiamo hanno spesso più rapporti di quanti non possiamo scoprirne con un solo atto della mente, abbiamo anche bisogno di alcune regole che ci addestrino a sciogliere così bene tutte le difficoltà da permetterci, con quei sussidi che accresceranno l'attenzione e la capacità della nostra mente, di scoprire con piena evidenza tutti i rapporti delle cose esaminate.

Divideremo pertanto questo sesto libro in due parti. Nella prima tratteremo dei sussidi di cui la mente si può valere per farsi più attenta e per ampliare i propri orizzonti; nella seconda forniremo le regole che deve seguire nella ricerca delle verità per formulare dei giudizi fondati che non comportino rischio di errori.

CAPITOLO SECONDO

L'attenzione è necessaria per mantenere l'evidenza nelle nostre conoscenze. Le modificazioni sensibili rendono l'anima attenta ma frazionano troppo la sua capacità di percepire

Abbiamo mostrato dall'inizio di quest'opera che l'intelletto non fa altro che percepire e che, per quanto concerne l'intelletto, fra le semplici percezioni, i giudizi e i ragionamenti c'è solo questa

differenza: che i giudizi e i ragionamenti sono percezioni molto più complesse delle semplici percezioni, perché non rappresentano soltanto parecchie cose, ma anche le relazioni che parecchie cose hanno fra di loro. Infatti le semplici percezioni non rappresentano alla mente se non le cose, ma i giudizi rappresentano alla mente le relazioni tra le cose, e i ragionamenti, se sono ragionamenti semplici, rappresentano le relazioni fra le relazioni delle cose, ma, se sono ragionamenti complessi, rappresentano le relazioni delle relazioni, ossia le relazioni complesse fra le relazioni delle cose, e così all'infinito. Perché, via via che le relazioni si moltiplicano, i ragionamenti che le rappresentano allo spirito diventano più complessi. Nondimeno i giudizi, i ragionamenti semplici e i ragionamenti complessi, per parte dell'intelletto sono soltanto pure percezioni, perché l'intelletto non fa che percepire, come si è già detto fin dall'inizio del primo libro[7].

Poiché giudizi e ragionamenti, da parte dell'intelletto, sono soltanto pure percezioni, è chiaro che l'intelletto non cade mai in errore; l'errore, infatti, non si verifica mai nella percezione che non è neppure intelligibile. Perché, infine, l'errore o la falsità si riduce a una relazione che non è, e ciò che non è non si può né vedere né intendere. Si può vedere che 2 per 2 fa 4, o che 2 per 2 non fa 5, perché sussiste realmente un rapporto d'uguaglianza fra 2 per 2 e 4, e un rapporto di disuguaglianza fra 2 per 2 e 5; quindi la verità è intelligibile. Ma non si vedrà mai che 2 per 2 faccia 5, perché lì non c'è rapporto d'uguaglianza, e ciò che non è non può essere percepito. L'errore, come già abbiamo detto più volte, non consiste dunque che in un consenso precipitato della volontà, che si lascia abbagliare da qualche falso splendore e che, invece di conservare la propria libertà finché è possibile, si riposa con negligenza nell'apparenza della verità.

Nondimeno, poiché spesso accade che l'intelletto abbia solo percezioni confuse e imperfette delle cose, esso diventa una vera causa dei nostri errori, causa che possiamo chiamare occasionale o indiretta. Infatti, come la vista in senso fisico spesso ci fa sbagliare rappresentandoci gli oggetti esterni in maniera confusa e imperfetta – confusamente quando sono troppo lontani da noi, o

[7] [I, II, §1.]

per scarsezza di luce; imperfettamente perché ci rappresenta soltanto i lati volti verso di noi – così l'intelletto, avendo spesso solo una percezione confusa e imperfetta delle cose, perché non gli sono abbastanza presenti e perché non ne scopre tutti gli aspetti, fa sì che la volontà, cedendo con troppa facilità a queste percezioni oscure e imperfette, vada a cadere in un gran numero di errori.

Bisogna dunque cercare il mezzo d'impedire che le nostre percezioni siano confuse ed imperfette. E poiché, com'è convinzione generale, niente più dell'attenzione le rende chiare e distinte, bisogna tentar di trovare dei mezzi di cui possiamo servirci per diventare più attenti di quanto non siamo. Così potremo mantenere l'evidenza nei nostri ragionamenti e anche cogliere con un sol colpo d'occhio un legame necessario fra tutte le parti delle nostre più lunghe catene di deduzioni.

Per trovare questi mezzi bisogna esser ben convinti di ciò che già abbiamo detto altrove: che la mente non dedica la stessa attenzione a tutte le cose che percepisce. Si applica infatti infinitamente di più a quelle che la toccano, la modificano, la penetrano, che a quelle che le sono presenti, ma non la toccano e non le appartengono; in una parola, si occupa molto di più delle sue proprie modificazioni che delle semplici idee degli oggetti, le quali idee sono qualcosa di diverso da lei.

Per questa ragione consideriamo solo con fastidio e senza molta applicazione le idee astratte dell'intelletto puro, e ci applichiamo molto di più alle cose che immaginiamo, soprattutto se siamo provvisti di una forte immaginazione e se nel nostro cervello si scavano grandi tracce. Infine, per questa ragione, ci lasciamo prendere completamente dalle qualità sensibili, senza neanche riuscire a prestare la minima attenzione alle idee pure della mente nei momenti in cui abbiamo qualche sensazione molto gradevole e molto dolorosa. Infatti, essendo il dolore, il piacere e le altre sensazioni solo dei modi di essere dello spirito, non è possibile che non li percepiamo e che la capacità della nostra mente non ne risulti esaurita, poiché tutte le nostre sensazioni altro non sono che percezioni.

Diverso il caso delle idee pure della mente che alla nostra mente possono essere intimamente unite senza che le consideriamo con la minima attenzione. Infatti, anche se Dio è intimamente unito a noi, e se le idee di tutto ciò che vediamo si trovano in lui, tut-

tavia, benché presenti al centro di noi stessi, esse ci sono nascoste quando i movimenti degli spiriti non ne risvegliano le tracce, o quando la nostra volontà non vi concentra la nostra mente, ossia quando non compie gli atti a cui l'autore della natura ha associato le idee in questione. Queste cose sono la base di quanto diremo dei sussidi che possono rendere la nostra mente più attenta. Quindi tali sussidi poggeranno sulla natura stessa dello spirito, e si ha motivo di sperare che non saranno inutili chimere, come tanti altri che ostacolano molto di più di quanto non giovino. Ma infine, anche se non hanno tutta l'utilità che si spera, leggere ciò che ne diremo non sarà del tutto tempo perso, perché servirà a far conoscere meglio la natura della nostra mente.

Le modificazioni dell'anima hanno tre cause; i sensi, l'immaginazione e le passioni. Tutti sanno per esperienza personale che i piaceri, i dolori e, in genere, tutte le sensazioni di qualche rilievo, le immaginazioni vive e le grandi passioni assorbono la mente a tal segno da renderla incapace di prestare attenzione fintantoché la toccano troppo vivacemente; perché allora esauriscono tutta la sua capacità, ossia la sua facoltà di percepire. Ma quand'anche queste motivazioni fossero più limitate non mancherebbero di sottrarre a loro beneficio, almeno in qualche modo, parte di questa capacità della mente che non potrebbe dedicarsi con tutte le sue risorse a considerare le verità alquanto astratte.

Si deve pertanto arrivare a questa conclusione importante: che quanti vogliono applicarsi seriamente alla ricerca della verità devono avere gran cura di evitare, nei limiti del possibile, tutte le sensazioni troppo forti, come il gran chiasso, la luce troppo viva, il piacere, il dolore, ecc. Devono vegliare senza posa alla purezza della loro immaginazione e impedire che si formino nel loro cervello quelle tracce profonde che portano di continuo nella mente turbamento e dispersione. Infine, devono soprattutto fermare i movimenti delle passioni che producono nel corpo e nell'anima impressioni così profonde che di solito la mente si trova nella impossibilità di pensare a cose diverse dagli oggetti che le eccitano. Infatti, anche se le pure idee della verità ci sono sempre presenti, non possiamo considerarle quando la nostra capacità di pensare è tutta presa da queste modificazioni da cui siamo penetrati.

Tuttavia, poiché non è possibile che l'anima sia priva di passioni, di sentimento, o di qualche altra modificazione particolare,

bisogna fare di necessità virtù, e ricavare da queste stesse modificazioni dei sussidi per farci più attenti. Ma per trarre da questi sussidi qualche beneficio bisogna usarne con molta abilità e con molta circospezione. Dobbiamo considerare con cura fino a che punto ne abbiamo bisogno e servircene solo quando siamo costretti dalla necessità di stimolare la nostra attenzione.

CAPITOLO TERZO

Che uso si può fare delle passioni e dei sensi per tener viva l'attenzione della mente

Le passioni di cui è utile servirsi come di uno stimolo alla ricerca della verità sono quelle che danno la forza e il coraggio di superare il senso di fatica che si prova a prestare attenzione. Ce ne sono di buone e di cattive; di buone, come il desiderio di scoprire la verità, di conquistare mezzi sufficienti per un comportamento illuminato, di rendersi utile al prossimo, e simili; di cattive o pericolose, come il desiderio di conquistarsi una fama, di accaparrarsi una posizione, di elevarsi al disopra dei propri simili, ed altre anche peggiori di cui non è necessario parlare.

Nell'infelice stato in cui siamo accade spesso che le passioni meno ragionevoli ci spingano più vivamente alla ricerca della verità e ci consolino meglio delle fatiche che essa comporta di quanto non facciano le passioni più giuste e ragionevoli. La vanità, per esempio, ci agita molto di più dell'amore della verità; e tutti i giorni si vedono persone che si applicano continuamente allo studio se trovano qualcuno a cui raccontare quanto hanno appreso, mentre lo abbandonano del tutto se non hanno più nessuno che li ascolti. La confusa visione di un po' di fama che li circonda quando propinano le loro opinioni, sostiene il loro coraggio anche negli studi più sterili e più noiosi. Ma se per caso, o per necessità pratiche, si trovano ad esser lontani dal piccolo gregge plaudente, il loro ardore si raffredda di colpo; nemmeno gli studi più solidi li attraggono più; li prende il fastidio, la noia, la tristezza, e abbandonano tutto. La vanità trionfava della loro naturale pigrizia, ma la pigrizia trionfa, a sua volta, dell'amore della verità; perché la vanità talvolta resiste alla pigrizia, ma la pigrizia vince quasi sempre l'amore della verità.

Tuttavia, potendosi la passione per la gloria rivolgere a un fine buono – ci si può servire della propria fama persino per la gloria di Dio e per l'utilità degli altri – a taluni è forse concesso, in certe occasioni, di fare uso di questa passione come di un aiuto per rendere la mente più attenta. Ma bisogna badar bene di non farlo se non quando le passioni ragionevoli di cui abbiamo detto non bastano, e noi ci troviamo costretti dal dovere a dedicarci a cose per cui non abbiamo il minimo gusto. In primo luogo, perché la passione per la gloria è molto pericolosa per la coscienza; in secondo luogo, perché, insensibilmente, impegna in cattivi studi, dove predomina l'aspetto brillante a danno dell'utilità e della verità; infine, perché è molto difficile tenerla a freno: spesso ne saremmo tratti in inganno e, ritenendo di illuminare la nostra mente, non faremmo forse che rafforzare la concupiscenza dell'orgoglio, che, non solo corrompe il cuore, ma diffonde nella mente tenebre che è praticamente impossibile dissipare.

Bisogna infatti considerare che questa passione si accresce, si rafforza e mette radici insensibilmente nel cuore dell'uomo; quando poi è troppo violenta, invece di aiutare la mente nella ricerca della verità, stranamente la acceca facendole persino credere che le cose stiano come essa desidera.

Non c'è dubbio che non ci sarebbero tante false invenzioni e tante scoperte immaginarie se gli uomini non si lasciassero frastornare dall'ardente desiderio di presentarsi come inventori. Infatti la persuasione ferma e ostinata di molti, che credevano di aver scoperto, per esempio, il moto perpetuo, la quadratura del cerchio e il modo di raddoppiare il cubo coi comuni mezzi della geometria nasceva evidentemente dal vivo desiderio di comparire come chi ha realizzato ciò che tanti avevano tentato inutilmente.

Pertanto è molto più opportuno coltivare passioni che risultano tanto più inutili per la ricerca della verità quanto più sono forti, e in cui gli eccessi sono poco da temere: per esempio il desiderio di far buon uso della propria mente; di liberarsi dei propri pregiudizi ed errori; di progredire quanto basta per tenere un comportamento illuminato nello stato in cui ci troviamo; e altre passioni simili, che non c'impegnano nello studio di cose inutili e non ci portano a formulare giudizi troppo precipitosi.

Quando si è cominciato a gustare i piaceri insiti nell'uso della mente riconoscendo l'utilità che se ne trae; quando ci si è liberati

dalle grandi passioni raggiungendo il disgusto dei piaceri sensibili che, ad abbandonarcisi senza misura, sono sempre i padroni, o piuttosto i tiranni della ragione, per prestare attenzione alle cose su cui si vuol meditare non occorrono altre passioni oltre quelle di cui si è detto.

Ma gli uomini, per lo più, non sono nella disposizione adatta; hanno gusto, intelligenza e suscettibilità solo per ciò che tocca i sensi. La loro immaginazione è corrotta da un numero quasi infinito di tracce profonde che risvegliano solo false idee: legati a tutto ciò che cade sotto i sensi e sotto l'immaginazione ne giudicano sempre in base all'impressione che ne ricevono, cioè con riferimento a se stessi. L'orgoglio, la dissolutezza, gli affari in cui s'impegnano, il desiderio ansioso di far fortuna, così comuni nella gente di mondo, occultano loro la visione della verità come soffocano in loro i sentimenti di pietà; perché li separano da Dio che è il solo a poterci illuminare, come è il solo a poterci dettare una norma di vita. Non possiamo, infatti, accentuare la nostra unione con le cose sensibili senza diminuire quella che abbiamo con le verità intelligibili; poiché non possiamo, in pari tempo, essere strettamente uniti a cose tanto diverse e contrastanti.

Pertanto, chi ha l'immaginazione pura e casta, chi, voglio dire, non ha il cervello pieno di tracce profonde che legano alle cose visibili, può facilmente unirsi a Dio e dedicare la sua attenzione alla verità che gli parla; può fare a meno dell'aiuto che si ricava dalle passioni. Ma coloro che vivono nel gran mondo, che sono legati a troppe cose, la cui immaginazione è del tutto alterata dalle idee false ed oscure che gli oggetti sensibili hanno destato in loro, non possono applicarsi alla verità senza il sostegno di qualche passione abbastanza forte da controbilanciare il peso del corpo che li trascina e da segnare nel loro cervello tracce capaci di determinare una revulsione negli spiriti animali. Tuttavia poiché ogni passione, per se stessa, non può che confondere le idee, devono servirsene solo quando è necessario, e tutti gli uomini devono studiare se stessi in modo da adeguare le loro passioni alla loro debolezza.

Non è difficile trovare i mezzi di suscitare in se stessi le passioni che si desiderano. La conoscenza dei rapporti tra anima e corpo, che si ricava dai libri precedenti, è sufficiente allo scopo, in quanto, in una parola, basta pensare attentamente agli oggetti che secondo l'ordine naturale sono capaci di suscitare le passioni.

Così, quasi sempre, si possono far nascere nel proprio cuore le passioni di cui si ha bisogno. Ma, se quasi sempre è possibile farle nascere, non sempre è possibile farle morire, o rimediare allo scompiglio che hanno portato nell'immaginazione. Bisogna dunque farne uso con gran moderazione.

Bisogna soprattutto badare a non giudicare delle cose sotto la spinta della passione, ma solo in base alla chiara visione della verità – il che è quasi impossibile quando le passioni sono alquanto vive. La passione deve servire soltanto a risvegliare l'attenzione, ma essa genera sempre le proprie idee e spinge con forza la volontà a giudicare le cose attenendosi a queste idee che la toccano piuttosto che alle idee pure ed astratte della verità che invece non la toccano. Dimodoché spesso si formulano dei giudizi che durano solo quanto la passione perché non nascono dalla chiara visione della verità immutabile, ma dalla circolazione del sangue.

Gli uomini, è vero, sono stranamente ostinati nei loro errori e ne sostengono la maggior parte per tutta la vita. Ma dipende dal fatto che questi errori hanno spesso cause diverse dalle passioni, oppure dipendono da certe passioni durevoli che vengono dalla conformazione del corpo, dall'interesse, o da qualche altra causa che dura a lungo. L'interesse, per esempio, dato che dura sempre, genera una passione che non muore mai, e i giudizi che una tale passione fa formulare sono di apprezzabile durata. Ma tutte le altre opinioni degli uomini che dipendono da passioni particolari, sono incostanti quanto può esserlo la fermentazione degli umori. Parlano ora in un modo ora in un altro, e ciò che dicono, abbastanza spesso, è conforme a ciò che pensano. Come corrono da un falso bene ad un altro incalzati dal movimento della loro passione, e ne perdono il gusto quando questo movimento cessa, così corrono da un sistema falso a un altro sistema falso. Abbracciano con calore un'opinione falsa quando la passione la rende verosimile; la abbandonano quando la passione si spegne. Attraverso le passioni gustano beni di ogni genere senza trovar nulla di buono; mediante le stesse passioni vedono tutte le verità senza trovar nulla di vero; anche se, finché la passione dura, ciò che gustano sembra loro il sommo bene e ciò che vedono è per loro una verità incontestabile.

La seconda sorgente da cui trarre qualche aiuto per conferire attenzione allo spirito sono i sensi. Le sensazioni sono le modificazioni proprie dell'anima; le idee pure della mente sono qualco-

sa di diverso; le sensazioni risvegliano pertanto la nostra attenzione in una maniera molto più viva delle idee pure. Quindi è manifesto che si può rimediare al difetto d'applicazione della mente alle verità che non la toccano esprimendole con mezzi sensibili che la toccano.

Perciò i geometri esprimono con linee sensibili le proporzioni fra le grandezze che vogliono considerare. Tracciando queste linee sulla carta, tracciano, per così dire, nella loro mente le idee corrispondenti; se le rendono più familiari perché le sentono nel momento stesso in cui le concepiscono. In questo modo si possono insegnare cose piuttosto difficili ai bambini, che non sono capaci di verità astratte per via della delicatezza delle fibre del loro cervello. Con gli occhi vedono solo colori, tavole, immagini, ma con la mente considerano le idee che corrispondono a questi oggetti sensibili.

Bisogna soprattutto badare a non caricare gli oggetti che si vogliono considerare o far considerare agli altri di un tale rivestimento sensibile da far sì che la mente ne risulti più assorbita che non dalla verità stessa; è questo un difetto dei più considerevoli e dei più comuni. Si vedono quotidianamente persone che si attaccano solo a ciò che tocca i sensi e che si esprimono in una maniera così intrisa di elementi sensibili che la verità resta come soffocata sotto il peso dei vani ornamenti della loro falsa eloquenza. Dimodoché, gli ascoltatori, molto più toccati dal ritmo del loro periodare e dall'andamento delle loro figure retoriche che non dai ragionamenti che ascoltano, si lasciano persuadere senza sapere né come né di cosa sono persuasi.

Bisogna pertanto badar bene a moderare la componente sensibile delle proprie espressioni in modo da ottenere soltanto una maggiore capacità di concentrarsi. Niente è più bello della verità e non si può pretendere di renderla più bella ancora con un trucco fatto di colori sensibili, del tutto labili, che possono esercitare solo un incanto fuggevole. Forse le si conferirebbe una certa grazia, ma se ne diminuirebbe la forza. Non si deve rivestirla di tanto luminoso splendore da indurre la mente a soffermarsi sui suoi ornamenti più che su di lei; sarebbe un trattarla come certe persone così cariche d'oro e di gemme da parere alla fine la parte meno importante del tutto che compongono col loro abbigliamento. Bisogna vestirla come i magistrati di Venezia, che so-

no obbligati a portare toga e tocco molto semplici, per cui si distinguono dalla comune degli uomini solo perché gli sguardi si fissino rispettosi sui loro volti, anziché arrestarsi sulle loro calzature. Bisogna, infine, badare a non circondarla di troppe cose piacevoli, che disperdono le capacità della mente e che le impediscono di riconoscerla: c'è il rischio di rendere ad altri gli onori che le sono dovuti, come accade talvolta coi principi che non si possono riconoscere tra le tante persone che, stando loro d'intorno, esagerano nell'assumere l'aria solenne e maestosa propria solo dei sovrani.

Ma per offrire più alto esempio, dirò che bisogna esporre agli altri la verità come la verità stessa si è presentata. Avendo gli uomini, dopo il peccato del loro progenitore, la vista troppo debole per considerare la verità in se stessa, questa somma verità si è resa sensibile rivestendosi della nostra umanità, per attirare i nostri sguardi, per illuminarci, per rendersi amabile ai nostri occhi. Quindi, a sua somiglianza, si possono rivestire di qualcosa di sensibile le verità che vogliamo comprendere ed insegnare agli altri, in modo da attirare l'attenzione della mente che ama il sensibile e offre facile appiglio soltanto a ciò che alletta i sensi. L'eterna sapienza si è fatta sensibile, ma senza bagliori; si è fatta sensibile, non perché ci fermassimo al sensibile, ma per innalzarci all'intelligibile; si è fatta sensibile per condannare e sacrificare nella sua persona tutte le cose sensibili. Nella conoscenza della verità dobbiamo dunque servirci di qualcosa di sensibile che non sia troppo brillante e che non ci tenga ancorati al sensibile, ma che, soltanto, possa far da sostegno alla vista della nostra mente nella contemplazione delle verità puramente intelligibili. Dobbiamo servirci di qualcosa di sensibile che possiamo dissipare, annullare, sacrificare con piacere alla vista della verità verso cui ci avrà guidato. L'eterna sapienza si è presentata fuori di noi in modo sensibile, non perché restassimo fuori di noi, ma perché rientrassimo in noi, e perché, secondo l'uomo interiore, potessimo considerarla in modo intelligibile. Dobbiamo, inoltre, nella ricerca della verità, servirci di qualcosa di sensibile che non ci faccia restare fuori di noi col suo splendore, ma che ci faccia rientrare in noi stessi, che ci renda attenti e ci unisca a quella verità eterna che, sola signora della nostra mente, può illuminarla su qualunque cosa.

CAPITOLO QUARTO

Impiego dell'immaginazione per mantenere l'attenzione della mente e utilità della geometria

Bisogna osservare una grande circospezione nella scelta e nell'uso dei sussidi che si possono trarre dai sensi e dalle passioni per stimolare in noi stessi l'attenzione alla verità; perché le nostre passioni e i nostri sensi ci toccano troppo vivamente e colmano a tal segno la capacità della mente che spesso, quando crede di scoprire le cose in se stesse, essa non vede che le proprie sensazioni. Ma non si può dire lo stesso dei sussidi che si possono trarre dalla propria immaginazione. Rendono la mente attenta senza frazionarne inutilmente la capacità, e così aiutano a meraviglia a percepire chiaramente e distintamente gli oggetti, dimodoché è quasi sempre vantaggioso servirsene. Ma vediamo di chiarire la cosa con qualche esempio.

Si sa che un corpo è mosso da due o più cause diverse in due o più direzioni; queste forze lo spingono in misura uguale o diversa; aumentano o diminuiscono senza posa, secondo una qualsivoglia proporzione nota. Ci si chiede quale percorso deve seguire questo corpo; la posizione in cui deve trovarsi a un certo momento; quale velocità deve avere quando è arrivato a quel certo luogo, e simili.

Dal punto A, che si suppone essere quello da cui il corpo comincia a muoversi, si deve cominciare col tracciare le linee indefinite AB e AC che, se si intersecano, formano l'angolo BAC; perché AB e AC sono collocate in linea retta, ossia non costituiscono che una sola linea retta, e non si intersecano, quando i movimenti che rappresentano sono totalmente opposti. Così si rappresenta distintamente all'immaginazione, o, se si vuole, ai sensi, il percorso che seguirebbe il corpo se non ci fosse se non una delle forze che lo spingesse verso A o verso B.

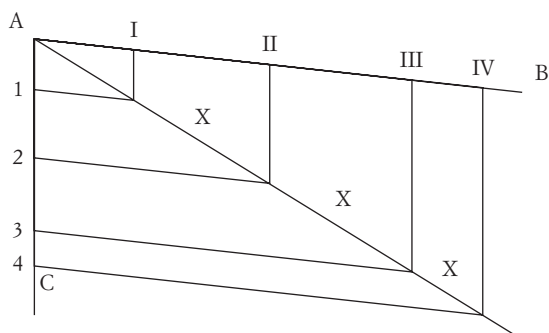
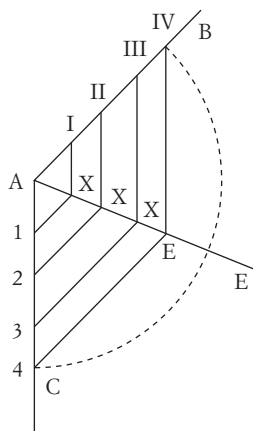
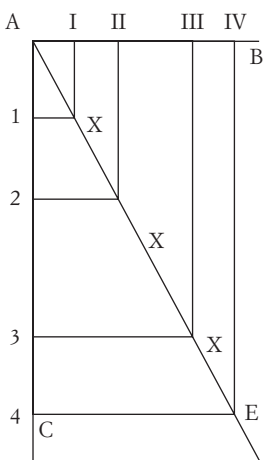
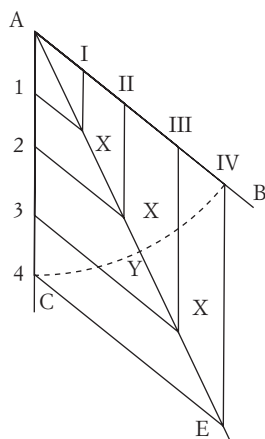
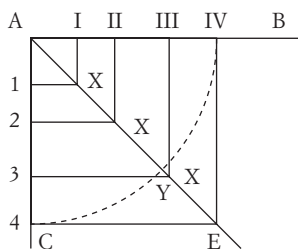
2. Se la forza che muove il corpo verso B è uguale a quella che lo muove verso C, si devono suddividere le linee AB ed AC nelle parti 1, 2, 3, 4 ed I, II, III, IV, egualmente distanziate da A. Se la forza che lo muove verso B è doppia di quella che lo muove verso C, si suddivide AB in parti doppie di quelle in cui si suddivide AC. Se questa forza è la metà la si suddivide in parti pari alla metà.

A
I
II
III
IV
B
1
2
3
4
X
X
X
Y
C
E

A
I
II
III
IV
B
1
2
3
4
X
X
Y
X
C
E

A
I
II
III
IV
B
1
2
3
4
X
X
X
C
E

IV
B
III
II
I
A
X
X
X
1
2
3
4
E
E
C

A
I
II
III
IV
B
1
2
3
4
X
X
X
C

Se è tre volte maggiore o tre volte minore, la si suddivide in parti tre volte più grandi o tre volte più piccole. Le suddivisioni di queste linee rappresentano inoltre all'immaginazione la grandezza delle diverse forze che muovono il corpo e, in pari tempo, lo spazio che sono capaci di fargli percorrere.

3. Attraverso queste divisioni si tracciano delle parallele ad AB ed AC per ottenere le linee 1X, 2X, 3X, ecc. uguali ad AI, AII, AIII, ecc., e I.X, II.X, III.X, uguali ad A1, A2, A3, che rappresentano gli spazi che tali forze sono capaci di far percorrere al corpo. E, attraverso l'intersezione di queste parallele, si traccia la linea AXYE, che [*supponendo che queste forze siano state interamente applicate al corpo e che siano fra loro nello stesso rapporto delle velocità*] rappresenta all'immaginazione: in primo luogo la vera entità del movimento composto del corpo che concepiamo spinto contemporaneamente verso B e verso C da due forze diverse secondo questa proporzione; in secondo luogo il percorso che deve seguire; infine tutti i luoghi in cui deve trovarsi in un tempo determinato. Dimodoché questa linea non serve solo ad offrire un sostegno alla mente nella ricerca di tutte le verità che si vogliono scoprire sulla questione proposta; essa ne rappresenta anche la soluzione in maniera sensibile e convincente.

In primo luogo questa linea AXYE rappresenta la vera entità del movimento composto. Infatti si vede chiaramente che, se le forze che lo producono, possono ognuna far avanzare il corpo di un piede in un minuto, il movimento composto del corpo sarà di due piedi in un minuto se i movimenti componenti si accordano perfettamente, perché, in tal caso, basta sommare AB con AC, in quanto le forze dei movimenti componenti sono del tutto impegnate a formare il movimento composto. Se questi movimenti non possono accordarsi interamente, il composto AE sarà più grande di uno dei componenti AB o AC della linea YE. Ma, se questi movimenti avvengono secondo due linee che formano l'angolo CAB di 120 gradi, il composto sarà uguale a ciascuno dei componenti uguali. Infine, se questi movimenti sono completamente opposti, il composto sarà nullo, perché le forze dei movimenti componenti, essendo uguali, si equilibreranno.

In secondo luogo, questa linea AXYE rappresenta all'immaginazione il percorso che il corpo deve seguire e si vede chiaramente secondo quale proporzione esso avanza più da un lato che dall'al-

tro. Si vede pure che tutti i movimenti composti sono rettilinei quando ciascuno dei componenti è sempre lo stesso, anche se sono inuguali fra loro; oppure quando i componenti sono sempre uguali tra loro anche se non sono sempre i medesimi. Infine è evidente che le linee descritte da questi movimenti sono curve quando i componenti sono disuguali tra loro e non sono sempre i medesimi.

Infine questa linea rappresenta all'immaginazione tutti i luoghi in cui il corpo, spinto da due forze diverse verso due differenti luoghi, deve venirsi a trovare; dimodoché si può stabilire il punto preciso in cui il corpo deve venirsi a trovare in qualsivoglia momento. Se si vuol sapere, per esempio, dove deve trovarsi all'inizio del quarto minuto, si deve solo dividere le linee AB o AC in parti che rappresentino lo spazio che queste forze conosciute sarebbero capaci di far percorrere, ognuna per proprio conto, al corpo in un minuto; e prendere poi tre di queste parti in una di queste linee, tracciando quindi, all'inizio della quarta, 3X, parallela ad AB, o III.X, parallela ad AC. Perché risulta evidente che il punto X, determinato dall'una o dall'altra di queste parallele nella linea AXYE, segna il luogo in cui il corpo si troverà all'inizio del quarto minuto del suo movimento. Quindi questa maniera di esaminare le questioni non si limita ad essere un sostegno della mente; essa le mostra anche le loro soluzioni e le largisce sufficiente lume per scoprire le cose sconosciute attraverso pochissime cose note.

Per esempio, dopo quanto si è detto, basta sapere soltanto che un corpo che era in A a un certo momento si trova in E in un certo altro momento, e che le forze diverse lo spingono secondo linee che formano un angolo dato come BAC, per scoprire la linea del suo movimento composto e i diversi gradi di velocità dei movimenti semplici; purché si sappia che questi movimenti sono uguali fra loro o uniformi. Infatti, quando si hanno due punti di una retta si ha l'intera retta e si può paragonare la linea retta AE, ossia il movimento composto, che è noto, con le linee AB ed AC, ossia coi movimenti semplici, che non sono noti.

Se, ancora, si suppone che un sasso sia spinto da A verso B con un movimento uniforme, ma che scenda verso C, infinitamente lontano dal punto A con un movimento disuguale, simile a quello con cui abitualmente si ritiene che i corpi pesanti tendano al centro della terra, in modo cioè che gli spazi percorsi stiano tra loro nello stesso rapporto dei *quadrati* dei tempi impiegati dal sas-

so a percorrerli, la linea descritta dal sasso sarà sempre una *parabola*, e si potrà determinare con assoluta esattezza il punto in cui si troverà a un dato momento del suo movimento.

Infatti, se in questo primo momento il corpo cade da A verso C, per una lunghezza di due piedi, nel secondo di sei, nel terzo di dieci, nel quarto di quattordici, e se è spinto da un moto uniforme da

A verso B, che distano tra loro sedici piedi, la linea che descriverà sarà evidentemente una *parabola*, il cui *parametro* sarà lungo otto piedi. Perché il *quadrato* delle *applicate* o *ordinate* al diametro che segnano i tempi e il movimento uniforme da A verso B, sarà uguale al *rettangolo* del parametro per le linee che indicano i movimenti disuguali e *accelerati*; e tra i *quadrati delle applicate*, cioè tra i quadrati dei tempi, ci sarà lo stesso rapporto che sussiste tra le parti del diametro comprese tra il *polo e* le *applicate*.

16. 64 : : 2. 8.
64. 144 : : 8. 18; ecc.

Basta considerare la sesta figura per convincersi di questo. Infatti i semicerchi mostrano che A 2 sta ad A 4, cioè all'*applicata* 2 X, che è uguale a questa, come 2 X sta ad A 8. Che A 18 sta ad A 12, cioè, all'*applicata* 18 X come 18 X sta ad A 8, ecc.; che così i *rettangoli* A 2 per A 8, e A 18 per A 8 sono uguali ai *quadrati* di 2 X e di 18 X, ecc. Quindi fra questi *quadrati* c'è lo stesso rapporto che fra questi *rettangoli*.

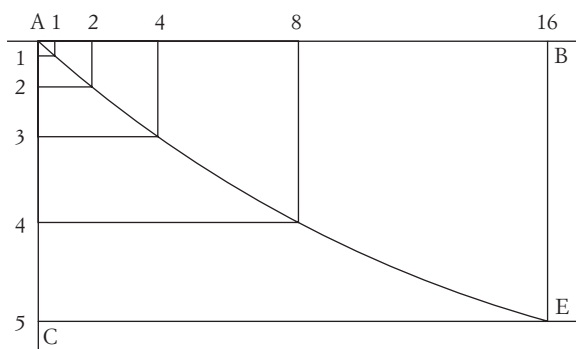
Le parallele ad AB e ad AC che si intersecano nei punti X. X. X. mostrano con evidenza il cammino che deve seguire il corpo. Indicano i luoghi dove deve trovarsi in un determinato momento. Infine, offrono una rappresentazione visiva della vera grandezza del movimento composto e della sua *accelerazione* in un tempo determinato.

Supponendo di nuovo che un corpo si muova da A verso C con moto vario, come pure da A verso B, se la variazione è la stessa all'inizio e poi sempre, ossia se la variazione del suo moto verso C è simile a quella del suo moto verso B, o se cresce nella medesima proporzione, la linea che descriverà sarà retta.

Ma, se si suppone che vi sia variazione nell'accelerazione o nella diminuzione dei movimenti semplici, comunque si supponga questa variazione, sarà sempre facile trovare la linea che rappresenta all'immaginazione il movimento composto dei movimenti semplici, indicando tali movimenti con linee e tracciando delle linee parallele a queste; tali parallele si intersecano. Infatti la linea che passerà per tutte le intersezioni delle parallele indicherà il movimento composto di questi movimenti disuguali e variamente *accelerati* o rallentati.

Per esempio, supponendo che un corpo sia mosso da due forze uguali o disuguali, quali si vogliano, se uno dei movimenti au-

menta o diminuisce costantemente secondo una qualunque progressione geometrica od aritmetica; e anche l'altro movimento aumenta o diminuisce secondo una qualunque progressione aritmetica o geometrica, ecco che cosa si deve fare per trovare la linea che indica agli occhi e all'immaginazione il movimento composto di questi due.

Bisogna cominciare col tracciare, come si è detto, le due linee AB ed AC, per indicare i due movimenti semplici, e dividere queste linee secondo la supposta *accelerazione* di questi due movimenti. Se si suppone che il movimento indicato dalla linea AC aumenti o diminuisca secondo questa progressione aritmetica 1. 2. 3. 4. 5. bisogna dividerla nei punti indicati con 1. 2. 3. 4. 5.; e se si suppone che il movimento indicato dalla linea AB aumenti secondo la progressione doppia 1. 2. 4. 8. 16. o diminuisca secondo la progressione dimezzata 4. 2. 1. $^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$, bisogna dividerla nei punti indicati con 1. 2. 4. 8. 16. o 4. 2. 1. $^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$. Quindi, attraverso queste divisioni, bisogna tracciare delle parallele ad AB e ad AC; e la linea AE, che deve indicare il movimento composto da noi cercato, passerà necessariamente per tutti i punti in cui queste parallele si intersecano. Di qui si vede il percorso che il corpo mosso deve seguire.

Se si vuol sapere esattamente da quanto tempo il corpo è stato messo in movimento quando è arrivato a un certo punto, le parallele ad AB o ad AC tracciate partendo da questo punto lo indicheranno, perché le suddivisioni di AB e di AC indicano i tem-

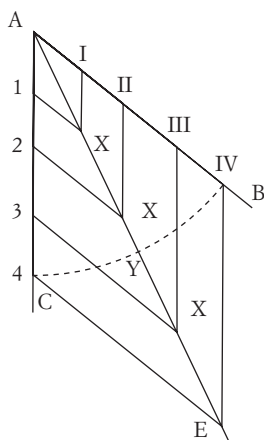
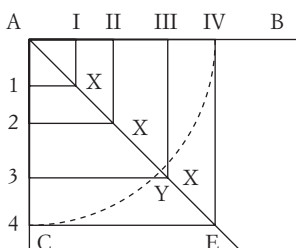
pi. Del pari, se si vuol conoscere il punto a cui il corpo sarà arrivato in un certo tempo, le parallele tracciate dalle divisioni di AB ed AC che rappresentano questi tempi, indicheranno con le loro intersezioni il punto cercato. Quanto all'allontanamento dal luogo da cui ha cominciato a muoversi, sarà sempre facile conoscerlo tracciando una linea da questo punto verso A, infatti la lunghezza di questa linea si conoscerà in base ad AB o ad AC che sono note. Ma sarà difficile conoscere la lunghezza del cammino percorso dal corpo per arrivare a questo punto, in quanto, essendo la linea AE del suo movimento una curva, non si può far riferimento a nessuna di queste linee rette.

Se si volessero determinare i punti infiniti per cui questo corpo deve passare, ossia descrivere esattamente e mediante un movimento continuo la linea AE, sarebbe necessario costruirsi un compasso in cui il movimento delle aste fosse regolato secondo le condizioni espresse nelle supposizioni che abbiamo fatto. Una cosa difficilissima da inventarsi, impossibile da realizzarsi, e piuttosto inutile per scoprire i rapporti delle cose fra di loro; poiché, di solito, non si ha bisogno di tutti i punti di cui questa linea si compone, ma solo di alcuni che servono a guidare l'immaginazione quando essa considera tali movimenti.

Ma nell'usare della geometria bisogna far molta attenzione a non formulare qualche falsa supposizione contro i princìpi certi della fisica. Dopo parecchie altre supposizioni si è fatta questa: che se due cause possono, separatamente, in un minuto, muovere un corpo l'una da A fino a B, l'altra da A fino a C, qualunque angolo formino tra loro le due linee AB ed AC, gli faranno percorrere l'intera diagonale nel medesimo tempo dei due lati. Ma questo è vero solo in certi casi.

Se, per esempio, si supponessero due righelli AB ed AC che formassero un angolo qualunque; e se partisse dal punto A una formica che procedesse con moto uniforme da A verso B, e nel medesimo tempo si trasferisse il righello AB facendolo scivolare su AC, con un moto uguale e sempre parallelamente a se stesso; allora la formica traverserebbe l'intera diagonale AE nel medesimo tempo che impiegherebbe per andare da A a B. Ciò non ha bisogno di esser provato. Ma ciò che segue non è altrettanto evidente.

Se un corpo in riposo nel punto A è urtato contemporaneamente da altri due, secondo le due linee AB, AC, che formano tra

loro un qualunque angolo BAC: 1° se l'angolo è retto, il corpo in A descriverà, per il concorso delle due forze, l'intera diagonale del parallelogramma AE nel medesimo tempo che avrebbe impiegato a percorrere uno dei lati AB o AC, spinto da una delle due forze. 2° Se l'angolo è acuto, il corpo non ne descriverà che una parte, anche se si tratta di un corpo elastico, come si suppone che siano tutti e tre. 3° Se l'angolo è ottuso andrà molto più oltre, tanto più oltre quanto più l'angolo sarà ottuso, nel medesimo tempo che avrebbe impiegato per seguire il percorso dei lati.

È certo che i corpi comunicano il loro movimento agli altri corpi che incontrano solo in proporzione della rispettiva velocità. Se, per esempio, un corpo con due gradi di velocità ne raggiunge un altro che lo porta nel medesimo senso con un grado di velocità, evidentemente lo urterà con un solo grado di velocità; perché la sua velocità, in rapporto all'altro corpo che lo segue, è di un solo grado. Se lo urta quando l'altro è in quiete, lo urterà con una velocità doppia; se, infine, lo incontra quando l'altro viene nella sua direzione con un grado di velocità contraria, lo urterà con una velocità tripla. Voglio dire che la pressione ossia l'urto di questi due corpi, o di un ipotetico terzo corpo posto tra i due, sarà tripla. Ne segue:

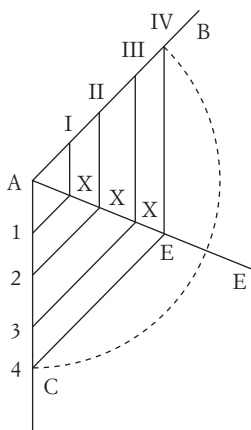
1°. Nel caso in cui due corpi sono capaci di spingerne contemporaneamente un terzo secondo le linee AB, AC, che formano tra loro un angolo retto, il terzo deve percorrere l'intera diagonale AE perché la rispettiva velocità rimane la stessa nel tempo in cui i due corpi comunicano il loro movimento al terzo. La velocità di quello che lo spinge verso B non è né aumentata né diminuita dalla velocità con cui l'altro lo spinge verso C poiché queste due linee sono perpendicolari l'una all'altra. Quindi, ciascuno di questi due corpi, nel breve tempo in cui agiscono contemporaneamente sul terzo, esercita necessariamente su di esso la medesima pressione che se agissero separatamente, dato che la pressione dell'uno verso B non influisce per nulla sulla pressione dell'altro verso C. Questi due corpi, dunque, comunicano al terzo tutta la loro forza, e quindi anche tutta la loro velocità, non per la diagonale, a cui nessuno dei due tendeva direttamente, ma ciascuno verso il lato a cui tendeva, cioè secondo una linea che passerebbe per i luoghi in cui il terzo corpo è stato urtato e per il suo centro di gravità. Quindi il terzo corpo, quando è spinto dal concorso delle due forze, deve descrivere l'intera diagonale nel medesimo tempo in cui percorre i lati quando è spinto separatamente dalle stesse forze. In quanto la velocità per la diagonale risponde in pari tempo alle due velocità, a ciascuna dal lato verso cui era diretta dall'urto. Dico, per esempio, verso il lato o la linea BE, e non verso il medesimo punto B. Perché la linea che passa per il luogo dove è avvenuto l'urto del corpo e per il suo centro, restando necessariamente parallela a se stessa nel suo movimento, deve tagliare tutti i punti della linea BE. Del pari, la forza del terzo corpo che percorre la diagonale nel medesimo tempo in cui avrebbe percorso i lati è uguale alla somma delle due forze che glieli avrebbero fatti percorrere. $\overline{AE}^2$ è uguale ad $\overline{AB}^2+\overline{AC}^2$, perché bisogna notare che le forze attuali dei medesimi corpi, che agiscono attualmente, non sono tra loro nello stesso rapporto delle rispettive velocità, ma in quello dei quadrati delle rispettive velocità. La forza che muove attualmente un corpo con un grado di velocità sta a quella che lo muove nel medesimo tempo con due gradi come 1 sta a 4. Ciò deriva da quanto ho sopra dimostrato. In effetti, poiché la forza con cui i corpi agiscono attualmente è il prodotto della loro massa agente per la loro velocità, quando di due corpi uguali la velocità dell'uno è doppia di quella dell'altro, il più ve-

loce ha trasmesso tutto il suo movimento, o esercitato tutto il suo sforzo contro quello che incontra quando l'altro non ha ancora agito se non per la metà della massa. Quindi quello che ha due gradi di velocità agisce attualmente con una forza quadrupla di quella con cui agisce l'altro, poiché la sua massa che agisce è doppia come la sua velocità. Per via della sua velocità doppia ciascuna parte di cui la sua massa si compone agisce ad ogni istante con forza doppia rispetto a quella dell'altro e inoltre col doppio delle parti. Perché i corpi trasmettono il loro movimento solo successivamente e parte a parte, come ho spiegato più oltre (art. XX e XXIX). Vedete questi articoli [*O.C.*, t. XVII-1, pp. 85-87, 127-129], dove si rende la ragione fisica dei calcoli prescritti per trovare il risultato dei movimenti dei corpi dopo il loro urto.

Date un'occhiata alla seconda figura che si trova alla prima pagina di questa aggiunta [v. p. 562].

2°. Se l'angolo BAC è acuto, la velocità rispettiva di ciascuno dei corpi in rapporto al terzo diminuisce o diventa nulla nel tempo della spinta che precede il momento della partenza. Infatti, essendo il terzo corpo spinto secondo AB con qualsivoglia impulso o velocità, quello che lo spingerà secondo AC non agirà su di esso con la stessa velocità rispettiva o pressione, poiché questo terzo corpo già lo fugge o tende a fuggirlo. Oppure, se i due corpi agiscono sul terzo nel medesimo istante e l'angolo BAC è infinitamente acuto, si avrà il medesimo caso che se i due corpi non formassero che un'unica massa.

3°. Infine, se l'angolo BAC è ottuso, il terzo corpo passerà al di là del punto E della diagonale AE, e tanto più quanto più l'angolo sarà ottuso. Infatti, oltre al fatto che la diagonale diminuisce via via che l'angolo cresce, la velocità rispettiva dei due corpi che premono sul terzo aumenta perché i loro movimenti sono tanto più contrastanti quanto più l'angolo BAC è ottuso. Dunque, se il corpo urtato dagli altri due fosse molle, sarebbe compresso più rapidamente e schizzerebbe più lontano, supposto che le parti di cui si compone si potessero facilmente separare; se è un corpo duro elastico le sue parti saranno tanto più compresse quanto più l'an-

golo sarà ottuso, la sua tensione sarà maggiore e si distenderà per la diagonale con una velocità proporzionale alla compressione purché abbia una figura adatta a sfuggire e liberarsi dalla pressione. Dimodoché si può supporre che due corpi urtandone un terzo lo potranno far procedere a una qualsivoglia velocità. Ma con questo mi allontanerei troppo dal mio tema.

Questi esempi fanno vedere che si possono indicare con linee e rappresentare così alla nostra immaginazione la maggior parte delle nostre idee; e che l'ambito della geometria, da cui impariamo a stabilire tutti i paragoni necessari per conoscere i rapporti delle linee, è molto più ampio di quanto non si pensi di solito. Perché, infine, l'astronomia, la musica, la meccanica, e in genere tutte le scienze che trattano delle cose suscettibili di accogliere il più e il meno – cose che, come tali, si possono considerare estese – ossia tutte le scienze esatte, si possono ricondurre alla geometria. Infatti tutte le verità speculative si riducono ai rapporti fra le cose e ai rapporti fra i loro rapporti; perciò possono tutte ricondursi a linee. Col metodo geometrico se ne possono trarre parecchie conclusioni; poiché queste sono rese percettibili dalle linee che le rappresentano, è quasi impossibile ingannarsi e, con molta facilità, si possono portare le scienze in questione a grandi progressi.

Per esempio, la ragione per cui in musica si riconosce molto distintamente e si indica con esattezza un'ottava, una quinta, una quarta, sta nel fatto che si esprimono i suoni con corde esattamente divise; e si sa che la corda che produce l'ottava è in proporzione doppia rispetto all'altra che produce l'ottava superiore; che la quinta è in proporzione sesquialtera, ossia di tre a due, e così per le altre. L'orecchio da solo, infatti, non può giudicare dei suoni con la precisione e l'esattezza necessarie a una scienza. I migliori fra gli esperti, quelli che hanno l'orecchio più delicato e sottile, non posseggono tuttavia una tale sensibilità da riconoscere la differenza che sussiste fra certi suoni; e a torto si persuadono che non ve ne sia giudicando delle cose solo in base alla sensazione. C'è chi non fa differenza tra un'ottava e tre ditoni. Qualcuno arriva a supporre che non vi sia differenza fra il tono maggiore e il tono minore; dimodoché non avvertono il *comma*, che ne costituisce la differenza, e tanto meno lo *schisma* che è solo la metà del *comma*.

Solo la ragione, pertanto, può renderci manifesto che, essendo lo spazio della corda da cui dipende la differenza tra certi suoni divisibile in più parti, possono esservi numerosissimi suoni diversi, utili e non utili ai fini della musica, che l'orecchio non può cogliere. Di qui è chiaro che, senza l'aritmetica e la geometria, la musica nella precisione delle sue regole ci sarebbe ignota, e che, per riuscire in questa scienza, dovremmo affidarci solo al caso e all'immaginazione; la musica, cioè, non sarebbe più una scienza fondata su dimostrazioni incontestabili; anche se le arie composte per forza d'immaginazione sono più belle e più gradevoli ai sensi di quelle che si compongono in base a regole.

Del pari, in meccanica, poiché l'entità di un peso e la distanza del suo centro di gravità dal suo sostegno sono suscettibili di accogliere il più e il meno, l'una e l'altra si possono esprimere mediante linee. Quindi ci si serve utilmente della geometria per scoprire e per dimostrare un'infinità di nuove invenzioni utilissime alla vita e anche molto gradevoli allo spirito a cagione dell'evidenza che le accompagna.

Poniamo per esempio che, dato un peso di sei libbre, lo si voglia mettere in equilibrio con un peso di tre libbre sole e che il peso di sei libbre sia attaccato al braccio di una bilancia a due piedi dal sostegno; conoscendo soltanto il principio generale di tutta la meccanica – *che i pesi per restare in equilibrio devono essere in pro-*

porzione reciproca con le loro distanze dal sostegno, ossia che un peso deve stare all'altro come la distanza che passa tra l'ultimo e il sostegno sta alla distanza del primo dallo stesso sostegno – sarà facile stabilire per via geometrica quale deve essere la distanza del peso di tre libbre perché tutto resti in equilibrio, trovando, secondo la dodicesima proposizione del sesto libro di Euclide una quarta linea proporzionale che sarà di quattro piedi. Di modo che, conoscendo solo il principio fondamentale della meccanica, si possono scoprire con evidenza tutte le verità che ne dipendono applicando la geometria alla meccanica, cioè indicando percettibilmente con linee tutte le cose considerate nella meccanica.

Le linee e le figure geometriche sono dunque molto adatte a rappresentare all'immaginazione i rapporti che sussistono tra grandezze, o fra cose che differiscono nell'ordine del più e del meno, come gli spazi, i tempi, i pesi, ecc., sia perché si tratta di oggetti molto semplici, sia perché si immaginano con molta facilità. A favore della geometria si potrebbe anche dire che le linee possono rappresentare all'immaginazione più cose di quante la mente non possa conoscerne, in quanto possono esprimere i rapporti di grandezze incommensurabili, ossia di grandezze di cui non si possono conoscere i rapporti perché non hanno alcuna misura attraverso cui si possa effettuarne il confronto. Ma si tratta di un vantaggio non molto rilevante ai fini della ricerca della verità, poiché queste espressioni sensibili delle grandezze incommensurabili non scoprono distintamente alla mente la loro vera grandezza.

La geometria è dunque molto utile per concentrare l'attenzione della mente sulle cose di cui si vogliono scoprire i rapporti, ma bisogna confessare che talvolta è per noi occasione di errore, in quanto siamo così presi dalle dimostrazioni evidenti e dilettevoli che questa scienza ci fornisce da non considerare a sufficienza la natura. Soprattutto per questo motivo le macchine che s'inventano non sempre riescono; non tutte le composizioni musicali in cui le proporzioni delle consonanze sono più scrupolosamente osservate risultano le più gradevoli, e i calcoli più esatti in astronomia talvolta non predicono con maggiore precisione l'entità ed i tempi delle eclissi. La natura non è astratta; le leve e le ruote della meccanica non sono linee e circoli matematici; i nostri gusti per le arie musicali non sempre sono gli stessi in tutti gli uomini, o nello stesso uomo in momenti diversi; mutano a seconda delle diver-

se emozioni relative agli spiriti, sicché non vi ha nulla di altrettanto bizzarro. Infine, per ciò che riguarda l'astronomia, nel corso dei pianeti non esiste perfetta regolarità: nei grandi spazi dove navigano sono irregolarmente trascinati dalla materia fluida che li circonda. Quindi gli errori in cui si cade in astronomia, meccanica e musica e in tutte le scienze a cui si applica la geometria non vengono dalla geometria che è una scienza incontestabile, ma dall'errata applicazione che se ne fa.

Si suppone, per esempio, che i pianeti descrivano coi loro movimenti dei circoli e delle ellissi perfettamente regolari; e questo non è vero. Si fa bene a supporlo in funzione del ragionamento e anche perché poco ci manca che sia vero; ma bisogna sempre ricordare che il principio su cui si ragiona è una supposizione. Del pari, in meccanica, si suppone che le ruote e le leve siano perfettamente dure e simili a linee e cerchi matematici, senza peso e senza attrito; o meglio non si considera a sufficienza il loro peso, il loro attrito, la loro materia, o il rapporto che queste cose hanno tra di loro; non si considera che la durezza o la grandezza aumentano il peso, che il peso aumenta l'attrito; che l'attrito diminuisce la forza, rompe o logora in breve la macchina; e così ciò che quasi sempre riesce in piccolo, quasi mai riesce in grande.

Non c'è dunque da stupirsi se ci s'inganna, poiché si vuol ragionare su princìpi che non sono conosciuti con esattezza; e non bisogna immaginare che la geometria sia inutile perché non fa giustizia di tutti i nostri errori. Partendo da certe supposizioni ci fa ragionare in conseguenza. Rendendoci attenti a ciò che consideriamo ce lo fa conoscere in modo evidente. Per suo mezzo arriviamo addirittura a conoscere se le nostre supposizioni sono false; infatti, essendo sempre certi che i nostri ragionamenti sono veri, quando l'esperienza non si accorda con essi, scopriamo che i princìpi supposti sono falsi. Ma senza la geometria e l'aritmetica, nelle scienze esatte, non si può scoprire nulla che presenti qualche difficoltà, anche se si posseggono princìpi certi e incontestabili.

Si deve dunque guardare alla geometria come a una specie di scienza universale, che apre la mente, che ne acuisce l'attenzione, che la addestra a regolare l'immaginazione e a trarne tutto il sussidio che può riceverne; infatti, col sussidio della geometria, la mente regola il movimento dell'immaginazione, e l'immaginazione sottoposta a una regola sostiene l'occhio e l'applicazione della mente.

Ma per saper fare buon uso della geometria bisogna notare che non tutte le cose che cadono sotto l'immaginazione possono venire immaginate con uguale facilità; infatti non tutte le immagini colmano allo stesso modo la portata della mente. È più difficile immaginare un solido di un piano, un piano di una semplice linea; infatti nella chiara visione di un solido c'è un maggiore apporto di pensiero che nella chiara visione di un piano e di una linea. Altrettanto dicasi delle diverse linee; si richiede un maggiore apporto di pensiero, cioè una maggiore capacità della mente, per rappresentarsi una linea parabolica o ellittica, o altre linee più complicate, che per rappresentarsi la circonferenza di un cerchio; e più per la circonferenza di un cerchio che per una linea retta, perché le linee che si tracciano con movimenti molto complessi e con molti rapporti sono più difficili da immaginarsi di quelle che si tracciano con movimenti molto semplici o che presentano meno rapporti. Non potendo i rapporti essere colti chiaramente senza che l'attenzione della mente si rivolga a più cose, l'impegno del pensiero richiesto per scorgerli è tanto più grande quanto più essi sono numerosi. Ci sono dunque figure talmente complicate che la mente non ha sufficiente portata per immaginarle distintamente, ma ce ne sono anche di quelle che la mente immagina molto facilmente.

Delle tre specie di angoli rettilinei, acuto, retto, ottuso, solo il retto risveglia nella mente un'idea distinta e ben determinata. C'è un'infinità di angoli acuti, tutti diversi tra loro; altrettanto dicasi degli angoli ottusi. Quindi, quando si immagina un angolo acuto o un angolo ottuso non si immagina nulla di esatto o di distinto; ma quando s'immagina un angolo retto, non ci si può ingannare, se ne ha un'idea ben distinta e la stessa immagine che ci se ne forma nel cervello è di solito abbastanza precisa.

È vero che si può anche determinare l'idea vaga di un angolo acuto precisandola in quella particolare di un angolo di trenta gradi, e che l'idea di un angolo di trenta gradi è altrettanto esatta quanto quella di un angolo di 90, cioè di un angolo retto. Ma l'immagine che si cercherebbe di formarsene nel cervello non sarebbe neppur lontanamente paragonabile per precisione a quella di un angolo retto. Non siamo abituati a rappresentarci questa immagine e non si può tracciarla se non pensando a un cerchio, o a una parte determinata di un cerchio diviso in parti

uguali. Ma per immaginare un angolo retto non è necessario pensare a questa parte di cerchio; la sola idea di perpendicolare basta all'immaginazione per tracciare l'immagine di questo angolo; e non si trova nessuna difficoltà a rappresentarsi delle perpendicolari perché siamo abituati a vedere tutte le cose in posizione verticale.

È dunque facile giudicare che per avere un oggetto semplice, distinto, ben definito, adatto ad essere immaginato con facilità, e quindi a destare l'attenzione della mente e a mantenerle l'evidenza nelle verità che indaga, bisogna ricondurre tutte le grandezze che consideriamo a semplici superfici contenute entro linee ed angoli retti, come i quadrati perfetti e le altre figure rettangolari, oppure a semplici linee rette; infatti tali figure sono quelle di cui si conosce più facilmente la natura.

Avrei potuto attribuire ai sensi la funzione sussidiaria che si ricava dalla geometria per tener desta l'attenzione della mente; ma ho ritenuto che la geometria appartenesse all'immaginazione più che ai sensi, anche se le linee sono qualcosa di sensibile. Sarebbe piuttosto inutile addurre qui le ragioni che ho avuto poiché servirebbero solo a giustificare l'ordine che ho osservato in quello che ho detto; e la cosa non è essenziale. E neanche ho parlato dell'aritmetica o dell'algebra, perché le cifre e le lettere dell'alfabeto di cui ci si serve in queste scienze non servono tanto ad accrescere l'attenzione della mente quanto ad estenderne la portata, come spiegheremo nel prossimo capitolo.

Ecco qui i sussidi generali che possono rendere la mente più attenta. Non se ne conoscono altri, all'infuori della volontà di essere attenti, ma di questa non parliamo, perché si suppone che tutti quelli che studiano vogliano essere attenti a ciò che studiano.

Nondimeno ci sono ancora parecchi sussidi propri di singoli individui, come certe bevande, certi cibi, certi luoghi, certe disposizioni del corpo, e così via, che ognuno deve imparare a conoscere per esperienza. Bisogna osservare lo stato della propria immaginazione dopo il pasto e considerare quali cose mantengono e quali disperdono l'attenzione della mente. Si può dire più in generale che l'uso moderato degli alimenti da cui derivano molti spiriti animali è molto adatto ad accrescere l'attenzione della mente e la forza dell'immaginazione in chi la ha debole e languida.

CAPITOLO QUINTO

Mezzi per aumentare l'estensione e la capacità della mente. L'aritmetica e l'algebra sono assolutamente necessarie

In primo luogo non bisogna immaginare che si possa mai aumentare in senso proprio la capacità e l'estensione della propria mente. L'anima dell'uomo è, per così dire, una quantità determinata o una porzione di pensiero, con limiti invalicabili; l'anima non può diventare più grande o più estesa di quanto non sia; non si dilata e non si estende come si ritiene che avvenga coi liquori e coi metalli; infine mi sembra che non conosca mai di più in un momento che in un altro, e non trovo prove convincenti dell'opposto.

Questo, è vero, sembra in contrasto con l'esperienza. Spesso si pensa a parecchi oggetti, spesso si pensa ad uno solo, e spesso, anche, si dice che non si pensa a nulla. Tuttavia, se si considera che il pensiero sta all'anima come l'estensione sta al corpo, si riconoscerà in modo manifesto che, come un corpo non può essere veramente più esteso in un certo tempo che in un altro, così, a guardar bene, l'anima non può mai pensare di più in un certo tempo che in un altro, sia quando conosce più oggetti, sia quando ne conosce uno solo, sia persino nel momento in cui si dice che non si pensa a nulla.

Ma ci sono due ragioni principali che ci portano a credere di pensare più in un lasso di tempo che in un altro. In primo luogo, talvolta la mente è così libera che si può in un minuto avere, per esempio, 60 pensieri in rapida successione, mentre, a volte, la nostra mente, in un minuto, non ha che un solo pensiero. Ma non ne consegue che si pensi di più in un certo tempo, o, per eliminare gli equivoci, più in un istante che in un altro. Si hanno sessanta diversi pensieri, ma ciascuno solo per un secondo; e questo è lo stesso che avere il medesimo pensiero per sessanta secondi. Quando apro gli occhi in mezzo alla campagna e non li giro di qua e di là ho altrettante sensazioni di quando li volgo da tutte le parti. Voglio dire che la mia capacità visiva non si accresce per la varietà delle percezioni successive. Vedo più oggetti, ma la mia vista non è per questo migliore o più estesa.

L'altra ragione che porta a credere che si pensi più in un certo lasso di tempo che in un altro è che non si fa abbastanza distinzione tra

conoscenza confusa e conoscenza distinta. Senza dubbio bisogna pensare molto di più, o realizzare maggiore intensità nella propria capacità pensante, per conoscere più cose distintamente che per conoscerne una sola; ma non occorre pensare di più per conoscere più cose confusamente che per conoscerne distintamente una sola. Quindi l'anima non pensa di più quando pensa a più oggetti di quando pensa a uno solo; poiché, se pensa a uno solo, lo conosce sempre molto più chiaramente di quando si rivolge a parecchi.

Bisogna infatti rilevare che una semplice percezione talvolta racchiude tanto pensiero, colma cioè la capacità che lo spirito ha di pensare, quanto un giudizio, o addirittura un ragionamento complesso, poiché l'esperienza insegna che una percezione semplice, ma viva, chiara, evidente di una sola cosa ci prende e ci assorbe quanto un ragionamento complesso o la percezione oscura e confusa di parecchi rapporti fra parecchie cose.

Perché, come il senso è altrettanto presente, o anche di più, nella sensazione visiva di un oggetto che tengo molto vicino ai miei occhi esaminandolo con cura, di quanto non lo sia nella vista di un intero panorama campestre, guardato senza interesse e senza attenzione, dimodoché il nitido senso dell'oggetto che tengo vicinissimo ai miei occhi compensa l'estensione del confuso senso di parecchie cose guardate senza attenzione nella campagna; allo stesso modo, la cognizione che la mente ha di un solo oggetto è talvolta così viva e distinta da implicare altrettanto pensiero, o persino di più, rispetto alla cognizione dei rapporti che intercorrono fra parecchie cose.

È vero che in certi lassi di tempo ci sembra di pensare a una cosa sola, e tuttavia duriamo fatica a capirla bene; mentre, in altri lassi di tempo, comprendiamo questa cosa e parecchie altre con grandissima facilità. E, in base a ciò, immaginiamo che l'anima abbia maggiore estensione, o maggior capacità di pensiero in un lasso di tempo piuttosto che in un altro. Ma mi sembra che ci inganniamo. La ragione per cui, a volte, duriamo fatica a concepire le cose più facili non è che il pensiero dell'anima o la sua capacità pensante abbia subito una diminuzione; è che questa capacità risulta assorbita da qualche viva sensazione di dolore o di piacere, o da un gran numero di sensazioni deboli e oscure che danno una specie di stordimento; lo stordimento infatti, di solito, si riduce alla confusa sensazione di un grandissimo numero di cose.

Un pezzo di cera è capace di assumere una forma ben distinta; non può riceverne due senza che l'una renda confusa l'altra, perché non può essere né del tutto rotondo né del tutto quadrato contemporaneamente. Infine, se ne riceve un milione, nessuna sarà distinta. Ora, se questo pezzo di cera fosse capace di conoscere la propria forma, non potrebbe tuttavia sapere quale forma lo delimita, se il numero delle forme fosse troppo grande. Lo stesso dicasi della nostra anima quando un grandissimo numero di modificazioni ne esaurisce la capacità: non può percepirle distintamente, perché non le sente separatamente. Quindi pensa di non sentire nulla. Non può dire che ha sensazione di dolore, piacere, luce, suono, sapore; nulla di tutto ciò, e tuttavia è solo questo ciò che sente.

Ma quando supponessimo che l'anima non fosse sottoposta al moto confuso e irregolare degli spiriti animali, e che fosse talmente staccata dal suo corpo che i suoi pensieri non dipendessero da quanto nel corpo si verifica; potrebbe ancora accadere che capissimo con maggior facilità certe cose in un dato tempo piuttosto che in un altro, senza che vi fosse né diminuzione né aumento nella capacità della nostra anima, in quanto allora noi penseremmo ad altre cose in particolare o all'essere indeterminato in generale. Mi spiego.

L'idea generale dell'infinito è inseparabile dalla mente e ne prende interamente la capacità quando essa non pensa a qualcosa di particolare. Infatti, quando diciamo che non pensiamo a nulla, ciò non significa che non pensiamo a questa idea generale, ma semplicemente che non pensiamo a qualcosa in particolare.

Certamente, se questa idea non assorbisse la nostra mente, non potremmo, come possiamo, pensare ad ogni sorta di cose; perché, infine, non si può pensare alle cose di cui non si ha conoscenza alcuna. E se questa idea non fosse più presente alla mente quando ci sembra di non pensare a nulla di quando pensiamo a qualcosa in particolare, avremmo la stessa facilità a pensare a ciò che vogliamo quando siamo fortemente presi da qualche verità particolare e quando non siamo presi da nulla: il che è contro l'esperienza. Infatti, per esempio, quando siamo profondamente interessati a qualche proposizione di geometria, non abbiamo la stessa facilità a pensare a tutto di quando non siamo interessati da nessun pensiero in particolare. Quindi si pensa di più all'essere generale e infinito quando

si pensa meno agli esseri particolari e finiti, e si pensa sempre altrettanto in un certo tempo quanto in un certo altro tempo. Ma, comunque sia, mi sembra certo che non si può aumentare l'estensione e la capacità della mente dilatandola, per così dire, e conferendole una realtà maggiore di quanta non ne abbia naturalmente, ma solo usandone con abilità. Ora, ciò si fa perfettamente per mezzo dell'aritmetica e dell'algebra; queste scienze, infatti, insegnano ad abbreviare le idee e a considerarle in un certo ordine, in modo che, anche se la mente non spazia molto, è capace, col loro sussidio, di scoprire verità molto complesse e, a prima vista, incomprensibili.

La verità altro non è se non un rapporto reale, di uguaglianza o di ineguaglianza. La falsità altro non è se non la *negazione* della verità, o un rapporto falso e immaginario. La verità è quello che è; la falsità non è o, se si vuole, è ciò che non è. Non ci s'inganna mai quando si vedono i rapporti che sono, e ci s'inganna sempre quando si giudica di vedere certi rapporti mentre questi rapporti non sono; perché allora si vede la falsità, si vede ciò che non è, o piuttosto non si vede, perché il nulla non è visibile ed il falso è un rapporto che non è. Chiunque veda il rapporto di uguaglianza tra due volte due e quattro vede una verità, perché vede un rapporto di uguaglianza che è tal quale lo vede. Del pari chiunque veda un rapporto di ineguaglianza fra due volte 2 e 5 vede una verità perché vede un rapporto d'ineguaglianza che è. Ma chiunque giudichi di vedere un rapporto di uguaglianza fra due volte 2 e 5 s'inganna perché vede, o piuttosto crede di vedere, un rapporto di eguaglianza che non è. Le verità, pertanto, non sono che rapporti e la conoscenza delle verità non è che la conoscenza dei rapporti.

Ci sono rapporti o verità di tre tipi. Ce n'è fra le idee, fra le cose e le loro idee, fra le sole cose. È vero che due volte 2 fa 4: ecco una verità [che è un rapporto] tra idee. È vero che c'è un sole: ecco una verità [che è un rapporto] fra la cosa e la sua idea. È vero, infine, che la terra è più grande della luna: ecco una verità che è solo [un rapporto] fra le cose.

Di questi tre tipi di verità, quelli che sono rapporti fra idee sono eterni ed immutabili e, a causa della loro immutabilità, sono anche regola e misura di tutti gli altri, perché ogni regola o misura deve essere invariabile. E, per questa ragione, in aritmetica, algebra e geometria non si considera se non questo genere di verità, perché queste scienze generali regolano e racchiudono tutte le

scienze particolari. Tutti i rapporti o tutte le verità che sussistono fra le cose create, o fra le idee e le cose create, sono soggetti al mutamento di cui ogni creatura è capace. Di immutabili vi sono le sole verità che sono [rapporti] fra le idee. Perché Dio non è soggetto a mutamento, né lo sono, quindi, le idee in lui racchiuse.

Inoltre le verità [che sono rapporti] tra idee sono le sole che si tenti di scoprire con il solo esercizio della mente; infatti per scoprire le altre verità ci si serve quasi sempre dei propri sensi. Ci si serve dei propri occhi e delle proprie mani per accertarsi dell'esistenza delle cose e per riconoscere i rapporti di uguaglianza o ineguaglianza fra di esse. Delle sole idee lo spirito può conoscere senza possibilità d'errore i rapporti, per se stesso e senza far uso dei sensi. Ma non solo c'è un rapporto fra le idee; ce n'è anche fra i rapporti che sussistono fra idee, fra i rapporti dei rapporti delle idee, e infine tra i gruppi di più rapporti e fra i rapporti di questi gruppi di rapporti, e così all'infinito; vi sono cioè verità composte all'infinito. Nel linguaggio geometrico il modo in cui una grandezza o un'idea ne contiene un'altra o vi è contenuta – il rapporto di 4 a 2 o a due volte 2 – si chiama *ragione geometrica*, o semplicemente *ragione*. Infatti l'eccesso o il difetto di un'idea rispetto a un'altra, o per usare i termini ordinari, l'eccesso o il difetto di una grandezza non è propriamente una ragione, né eccessi o difetti uguali delle grandezze sono ragioni uguali.

Ora, bisogna rilevare che tutti i rapporti o tutte le ragioni, tanto semplici quanto complesse, sono vere e proprie grandezze e che il termine stesso di grandezza è un termine relativo, che indica necessariamente qualche rapporto. Infatti non vi ha nulla di grande per se stesso e senza rapporto ad altro, all'infuori dell'infinito o dell'unità. Anche tutti i numeri interi sono dei rapporti in senso altrettanto proprio dei numeri frazionari, o dei numeri paragonati ad un altro numero, o divisi per qualche altro numero; anche se è possibile che non ci si rifletta in quanto questi numeri interi possono esprimersi con una sola cifra. Per esempio, 4 o $^8/_2$ è un rapporto autentico quanto $^1/_4$ o $^2/_8$. L'unità con cui il 4 ha rapporto non è espressa, ma è sottintesa, perché 4 è un rapporto come $^4/_1$ o $^8/_2$, poiché 4 è uguale a $^4/_1$ o a $^8/_2$. Pertanto, essendo ciascuna grandezza un rapporto, ed ogni rapporto una grandezza, è manifesto che si possono esprimere tutti i rapporti con cifre e rappresentarli all'immaginazione con linee.

Quindi, riducendosi tutte le verità a rapporti, per conoscere esattamente tutte le verità, così semplici come complesse, basta conoscere esattamente tutti i rapporti, così semplici come complessi. Come si è detto, ve ne ha di due tipi, rapporti di uguaglianza e di ineguaglianza. È chiaro che tutti i rapporti di uguaglianza sono simili e che appena si conosce una cosa come uguale ad un'altra conosciuta se ne conosce esattamente il rapporto. Diverso il caso della ineguaglianza; si sa che una torre è più grande di una tesa e più piccola di mille tese; tuttavia non si conosce esattamente la sua grandezza e il suo rapporto con una tesa.

Per paragonare le cose fra loro, o meglio per misurare esattamente i rapporti di ineguaglianza, occorre una misura esatta; occorre un'idea semplice e perfettamente intelligibile, una misura universale e che possa adattarsi a qualunque cosa. Questa misura è l'unità. Pertanto in ogni specie di grandezza si assume una certa determinata parte qualsivoglia come unità o misura comune: per esempio una tesa, per le lunghezze, un'ora per i tempi, una libbra per i pesi, ecc. E tutte queste unità sono divisibili all'infinito. Ecco come l'aritmetica insegna a esprimere ogni specie di grandezze, a paragonarle fra loro, a scoprirne i rapporti.

In aritmetica si esprimono in modo molto semplice, con nove cifre, tutte le grandezze, secondo il rapporto che esse hanno con l'unità, ossia a seconda di quante volte contengono l'unità o un numero determinato di parti uguali dell'unità. Le grandezze che contengono esattamente l'unità sono espresse dai numeri *interi*, quelle che contengono solo un numero determinato di parti dell'unità, sono espresse dai numeri *frazionari*, detti anche *frazioni*. In aritmetica, inoltre, si hanno espressioni particolari per le grandezze che si chiamano *incommensurabili* perché non hanno alcuna misura comune con l'unità; ossia, in qualunque numero di parti uguali si possa concepire divisa l'unità, le grandezze incommensurabili non contengono alcuna di queste parti un certo numero esatto di volte; c'è sempre un piccolo resto minore di una di queste parti. L'aritmetica, quindi, offre il modo di esprimere tutti i rapporti semplici e composti che possono esservi tra le grandezze. Insegna inoltre a fare con abilità, intelligenza e un uso mirabile della modesta capacità della mente i calcoli adatti a dedurre questi rapporti gli uni dagli altri e a scoprire i rapporti delle grandezze che possono essere utili per mezzo di quelli già noti.

È manifesto che la mente dell'uomo è così piccola, la sua memoria così poco fedele, la sua immaginazione così poco estesa, che senza l'uso delle cifre e della scrittura, senza l'abilità di cui ci si serve in aritmetica, sarebbe impossibile eseguire le operazioni necessarie per conoscere esattamente l'ineguaglianza delle grandezze e dei loro rapporti e per progredire nella conoscenza delle verità composte.

Tuttavia l'algebra e l'analisi sono tutt'altra cosa dall'aritmetica; frazionano molto di meno la capacità della mente; abbreviano le idee nella maniera più semplice e più facile che si possa concepire. Ciò che in aritmetica si può fare solo impiegando molto tempo, con l'algebra e con l'analisi si fa in un momento, senza che la mente si confonda per via del mutare delle cifre e per la lunghezza delle operazioni. Una singola operazione aritmetica scopre una sola verità; una simile operazione algebrica ne scopre un'infinità.

L'algebra esprime le grandezze di qualsivoglia specie e tutti i rapporti che possono avere per mezzo delle lettere dell'alfabeto, che sono i caratteri più semplici e più familiari. Insegna a effettuare su queste grandezze espresse in lettere tutti i calcoli che servono a dedurre i rapporti più difficili e complessi che si possa desiderar di conoscere dai rapporti già noti delle grandezze stesse. Questi calcoli sono i più semplici, i più facili, e al tempo stesso i più generali che si possano concepire. L'algebra vi conserva la medesima espressione delle grandezze che non si devono perdere di vista per arrivare a una perfetta conoscenza delle grandezze che se ne compongono. Riduce a espressioni semplici e generali, che contengono solo un piccolissimo numero di lettere, le soluzioni di un numero infinito di problemi e spesso anche intere scienze. Se ne troveranno qui due esempi: l'uno, alla fine delle *Leggi del movimento*; l'altro, alla fine della presente opera[8].

L'analisi è l'arte di impiegare i calcoli dell'algebra e dell'aritmetica a scoprire tutto ciò che si vuol sapere sulle grandezze e sui loro rapporti. Per risolvere tutte le questioni sulle grandezze comincia con l'insegnare a rappresentare con caratteri particolari, di solito con le ultime lettere dell'alfabeto, le grandezze non cono-

[8] [Vedi *O.C.*, XVII-1, 145-153, e l'*Addition* all'*Eclaircissement sur l'optique* (*O.C.*, III, 349, 358).]

sciute che si cercano, e le grandezze note con altre lettere, per lo più con le prime lettere dell'alfabeto; ma tali espressioni sono lasciate all'arbitrio. Insegna quindi a servirsi dei rapporti noti che sussistono tra le grandezze note e quelle non conosciute per ridurre ciascuna questione a equazioni che ne esprimono tutte le condizioni. Infine, adottando come regola questo assioma, che, quando due grandezze sono uguali, la loro uguaglianza si mantiene costantemente aumentandole o diminuendole in ugual misura, stabilisce i calcoli che vanno effettuati sui due membri uguali di ciascuna equazione al fine di isolare le incognite, per renderle uguali a grandezze interamente note; ciò dà la soluzione del problema e quando il problema può avere più soluzioni esse vengono tutte a presentarsi.

Per scoprire le verità della 'geometria composta' l'analisi insegna a tradurre le linee curve che questa scienza considera in equazioni che ne esprimono le principali proprietà; a ricavare in seguito da tali equazioni mediante il calcolo tutte le altre proprietà di queste figure; il modo di distinguerle in generi diversi e di descriverle; insegna infine i loro principali usi.

L'invenzione del calcolo differenziale e del calcolo integrale ha dato all'analisi un'estensione, per così dire, sconfinata. Infatti questi nuovi calcoli hanno ricondotto sotto di essa un'infinità di figure meccaniche e un'infinità di problemi di fisica. Le hanno dato il modo di esprimere gli elementi infinitamente piccoli da cui si può concepire composto il circuito delle linee curve, l'area delle figure e la solidità dei corpi formati dalle curve; e di risolvere, in maniera semplice e generale, col calcolo delle espressioni di questi elementi, problemi utili, i più complessi che si possano proporre in geometria.

Parte seconda
Del metodo

CAPITOLO PRIMO

Regole che vanno osservate nella ricerca della verità

Dopo avere spiegato i mezzi di cui ci si deve servire per rendere la mente più attenta e per estenderne la portata, i soli che possono renderla più perfetta, cioè più illuminata e penetrante, è tempo di venire alle regole[9] che è assolutamente necessario osservare nella soluzione di tutti i problemi. Mi ci fermerò parecchio, cercando di offrire spiegazioni esaurienti con numerosi esempi per far meglio conoscere la necessità di tali leggi e per abituare la mente a utilizzarle, in quanto il punto più necessario e difficile non è conoscerle bene, ma metterle bene in pratica.

Non bisogna, qui, aspettarsi qualcosa di particolarmente eccezionale, che sorprenda e assorba gran che la mente; al contrario, queste leggi, per rispondere al loro compito, devono essere semplici e naturali, poco numerose, molto comprensibili e in rapporto di reciproca dipendenza. In una parola, devono solo guidare la

[9] [Le regole qui presentate da M. si richiamano alle *Regulae* cartesiane e, sotto molti rispetti, è possibile stabilire una corrispondenza puntuale.]

nostra mente e governare la nostra attenzione senza disperderla. Infatti l'esperienza fa conoscere a sufficienza che la logica di Aristotele non è molto utile in quanto assorbe troppo la mente e la distoglie dal prestare attenzione come dovrebbe agli oggetti che esamina. Pertanto coloro che amano solo i misteri e le invenzioni straordinarie abbandonino per qualche tempo questa loro bizzarra tendenza e concentrino tutta l'attenzione di cui sono capaci sulle regole che daremo, per stabilire se bastano per conservare sempre l'evidenza nelle percezioni della mente e per scoprire le più riposte verità. Se non nutrono ingiuste prevenzioni contro la semplicità e la facilità di tali regole, stando all'uso che, come dimostreremo in seguito, se ne può fare, riconosceranno, io spero, che i princìpi più chiari e più semplici sono i più fecondi e che le cose straordinarie e difficili non sempre sono così utili come la nostra vana curiosità ci fa credere.

Il principio di tutte queste regole è *che per scoprire la verità senza timore di errori bisogna sempre mantenere nei propri ragionamenti l'evidenza*[10]. Da un tale principio dipende la seguente regola generale che concerne l'oggetto dei nostri studi, cioè *che dobbiamo ragionare solo su cose di cui abbiamo idee chiare* e, per una conseguenza necessaria, *che dobbiamo sempre cominciare dalle cose più semplici e facili, e soffermarci molto a lungo su di esse prima di affrontare la ricerca delle più complesse e difficili.*

Dipendono pure dal medesimo principio le regole che riguardano la maniera a cui ci si deve attenere per risolvere i problemi; la prima di tali regole è *che bisogna concepire molto distintamente lo stato della questione che ci si propone di risolvere*, e avere idee abbastanza distinte dei suoi termini per poterli mettere a confronto e riconoscere così i rapporti che si cercano.

Ma quando non si possono riconoscere i rapporti delle cose fra loro attraverso un paragone immediato, la seconda regola è: *che bisogna scoprire con uno sforzo della mente una o più idee intermedie che possano servire come misura comune per conoscere col loro sussidio i rapporti che vigono tra quelle cose*[11]. Bisogna osserva-

[10] [L'evidenza è in Cartesio la prima regola del metodo, mentre la terza consiste nel risalire dal semplice al complesso (AT, VI, 18). Quest'ultimo processo è chiaramente espresso anche nelle *Regulae* (IX, AT, X, 400).]

[11] [L'idea del medio matematico è anche in Cartesio, *Regulae*, VI (AT, X, 384-387).]

re tassativamente che tali idee siano chiare e distinte nella misura in cui tentiamo di scoprire rapporti più esatti e più numerosi.

Ma, quando le questioni sono difficili e comportano una lunga discussione, la terza regola è: *che bisogna accuratamente separare dall'oggetto in esame tutto ciò che non è necessario considerare per scoprire la verità che si cerca*. Non bisogna, infatti, frazionare inutilmente la capacità della mente e tutta la sua forza deve essere applicata alle sole cose che possono illuminarla. Le cose che si possono così espungere sono tutte quelle che non riguardano la questione e soppresse le quali la questione continua a sussistere nella sua compiutezza.

Quando la questione è così ridotta ai minimi termini, la quarta regola è: *che bisogna suddividere l'oggetto della propria meditazione in parti e considerarle tutte le une dopo le altre secondo l'ordine naturale*[12]*, cominciando dalle più semplici, ossia da quelle che includono meno rapporti, e non passare mai alle più complesse prima di avere individuato distintamente le più semplici ed averci acquistato familiarità*.

Quando queste cose sono diventate familiari attraverso la meditazione la quinta regola è: *che si deve abbreviarne le idee e ordinarle quindi nella propria immaginazione, o fermarle per iscritto su carta, perché cessino di assorbire la capacità della mente*[13]. Benché sempre utile, questa regola è assolutamente necessaria solo nelle questioni molto difficili e che richiedono una vasta portata della mente, perché si può estendere la portata della mente solo abbreviando le idee. L'utilità di una tale regola e di quelle che seguono si riscontra bene solo in algebra.

Quando le idee di tutte le cose che è assolutamente necessario considerare sono chiare, familiari, abbreviate, e sistemate ordinatamente nell'immaginazione o messe per iscritto, la sesta regola è: *che bisogna paragonarle tutte secondo le regole delle combinazioni, alternativamente le une con le altre, o con la sola cognizione mentale o col moto dell'immaginazione accompagnato dalla cognizione*

[12] [Questa è la seconda regola cartesiana del metodo (AT, VI, 18). Cfr. anche *Regulae*, V e VI (AT, X, 379-387).]

[13] [Vedi Descartes, *Regulae*, XIV (AT, X, 450-451), e XV (AT, X, 453).]

mentale, o col calcolo eseguito per iscritto, congiunto all'attenzione della mente e dell'immaginazione[14].

Se di tutti i rapporti che risultano da tutti questi paragoni non ce n'è nessuno che sia quello che si cerca, *bisogna, di nuovo, eliminare, fra tutti questi rapporti, quelli che sono inutili alla soluzione della questione; familiarizzarsi con gli altri, abbreviarli, sistemarli ordinatamente nella propria immaginazione o esprimerli per iscritto; paragonarli tra loro secondo le regole delle combinazioni e vedere se il rapporto complesso che si cerca è uno dei rapporti complessi che risultano da questi nuovi paragoni.*

Se nessuno dei rapporti che si sono scoperti racchiude la soluzione della questione *bisogna, fra tutti questi rapporti, eliminare quelli inutili, familiarizzarsi con gli altri,* ecc... E, continuando così, si scoprirà la verità o il rapporto che si cerca per complesso che sia, purché si possa estendere a sufficienza la capacità della mente abbreviando le sue idee e avendo presente in tutte queste operazioni il termine a cui si deve tendere. Infatti è la continua messa a fuoco della questione che deve regolare tutti i procedimenti della mente, poiché bisogna sempre sapere dove si va e che cosa si cerca.

Bisogna soprattutto badare a non contentarsi di qualche bagliore o di qualche verosimiglianza, e ripetere i paragoni che servono a scoprire la verità ricercata così spesso da non potersi impedire di crederla senza avvertire i segreti rimproveri del maestro che risponde alla nostra domanda, voglio dire alla nostra fatica, all'applicazione della nostra mente, ai desideri del nostro cuore. E allora questa verità potrà servirci da principio infallibile per progredire nelle scienze.

Tutte le regole che abbiamo dato non sono in genere necessarie in ogni sorta di questioni; infatti, quando le questioni sono molto facili, basta la prima regola; in qualche altro caso si ha bisogno solo della prima e della seconda. In una parola, poiché bisogna far uso di queste regole finché non si scopre la verità ricercata, è necessario metterne in pratica tante di più quanto più difficili sono le questioni.

Queste regole non sono molto numerose. Dipendono tutte le une dalle altre. Sono naturali e ci si può familiarizzare con esse fino al punto di non dovercisi molto soffermare col pensiero al mo-

[14] [*Ibid.*, XII; AT, X, 410.]

mento di servirsene. In una parola, possono governare l'attenzione della mente senza effetti dispersivi, colmano cioè una parte delle nostre esigenze. Ma sembrano così trascurabili per se stesse che per metterne in evidenza i meriti dovrò far vedere come i filosofi siano caduti in un grandissimo numero di errori e di strane teorie solo per non aver osservato le prime due, che sono le più facili e le più importanti, e come Descartes, per averne fatto uso, abbia scoperto tutte le grandi e feconde verità che si possono imparare nelle sue opere.

CAPITOLO SECONDO

Regola generale che riguarda l'oggetto dei nostri studi. I filosofi della scuola non la osservano; ne derivano parecchi errori in fisica

La prima di queste regole, quella che riguarda l'oggetto dei nostri studi, c'insegna *che dobbiamo ragionare solo su idee chiare*. Di qui si deve trarre questa conseguenza: che per studiare per ordine bisogna cominciare dalle cose più semplici e più facili da capirsi e soffermarcisi anche a lungo prima di affrontare la ricerca di quelle più complesse e difficili.

Tutti si accorderanno facilmente sulla necessità di questa regola generale; perché è abbastanza chiaro che ragionare su idee oscure e su princìpi incerti significa camminare nelle tenebre. Ma ci si stupirà forse se dico che quasi mai una tale regola è osservata e che la maggior parte delle scienze che ancora al giorno d'oggi fanno il vanto di qualche falso dotto poggiano solo su idee o troppo confuse o troppo generali per essere utili alla ricerca della verità.

Aristotele, considerato a buon diritto il *principe* dei filosofi di cui parlo, perché è il padre di quella filosofia che essi coltivano con tanta cura, ragiona quasi sempre solo sulle idee confuse che si ricevono attraverso i sensi e su altre idee, vaghe, generiche, indeterminate, che non rappresentano alla mente nulla di preciso. Infatti i termini abituali di questo filosofo non possono servire che ad esprimere confusamente ai sensi e all'immaginazione le sensazioni confuse che si hanno delle cose sensibili o a far parlare in modo tanto vago e indeterminato da non esprimere nulla di distinto. Quasi tut-

te le sue opere, ma soprattutto i suoi otto libri della *Fisica*, di cui ci sono tanti commentatori differenti quanti sono i professori di filosofia, si riducono a una pura logica. Vi insegna solo termini generali di cui ci si può servire in fisica. Parla molto, ma non dice nulla. Non che sia prolisso: possiede il segreto di essere conciso dicendo solo parole. Nelle altre opere non fa uso tanto frequente dei suoi termini generali, ma quelli di cui si serve non risvegliano se non le idee confuse dei sensi. Mediante queste idee pretende, in questi problemi e altrove, di risolvere in due parole un'infinità di questioni di cui si può dimostrare che sono insolubili.

Ma per capire meglio ciò che voglio dire bisogna ricordare ciò che ho dimostrato altrove[15]: che tutti i termini da cui vengono risvegliate solo idee sensibili sono termini equivoci; ma, e bisogna tenerne conto, equivoci per errore e per ignoranza, e quindi causa di un numero infinito di errori.

La parola ariete è equivoca: significa un animale ruminante e una costellazione in cui il sole entra a primavera; ma è raro che ci si sbagli. Bisogna infatti essere astrologo al cento per cento per supporre un rapporto fra le due cose e credere, per esempio, che in quella stagione si è soggetti a vomitare le medicine che si prendono perché l'ariete è un ruminante. Ma quanto ai termini delle idee sensibili non c'è quasi nessuno che ne riconosca il carattere equivoco. Aristotele e i filosofi antichi non vi hanno neppur pensato. Se ne converrà se si legge qualcuna delle loro opere o se si sa con chiarezza per quale ragione tali termini sono equivoci. Perché nulla è più evidente del fatto che i filosofi hanno creduto in proposito tutto il contrario di ciò che bisogna credere.

Per esempio, quando i filosofi dicono che il fuoco è caldo, l'erba verde, lo zucchero dolce, ecc., intendono, come i bambini e come la comune degli uomini, che il fuoco contenga ciò che essi avvertono quando si scaldano; che l'erba abbia su di sé i colori che essi credono vedervi; che lo zucchero racchiuda il dolce che sentono mangiandolo; e altrettanto dicasi di tutte le cose che vediamo o sentiamo. Leggendo i loro scritti è impossibile dubitarne. Parlano delle qualità sensibili come delle sensazioni; confondono il movimento col calore e confondono quindi, per l'equivocità dei termini, i modi di essere del corpo con quelli dello spirito.

[15] Libro I.

Solo da Descartes in poi a queste domande confuse e indeterminate, se il fuoco è caldo, se l'erba è verde, se lo zucchero è dolce, ecc. si risponde chiarendo l'equivoco dei termini sensibili con cui vengono espresse. Se per calore, colore, sapore intendete questo o quel movimento di parti non sensibili, il fuoco è caldo, l'erba verde, lo zucchero dolce. Ma, se per calore e per le altre qualità, intendete ciò che sento vicino al fuoco, ciò che vedo quando vedo l'erba, ecc., il fuoco non è caldo, l'erba non è verde, ecc., perché il calore che si sente e i colori che si vedono sono soltanto nell'anima, come ho provato nel primo libro. Ora, poiché gli uomini pensano che ciò che sentono sia lo stesso di ciò che è nell'oggetto, credono di aver diritto di giudicare le qualità degli oggetti dalla sensazione che ne hanno. Quindi non dicono due parole senza affermare qualcosa di falso e non dicono mai nulla in proposito che non sia oscuro e confuso. Eccone qui parecchie ragioni.

La prima è che non tutti gli uomini provano le medesime sensazioni in presenza dei medesimi oggetti, né uno stesso uomo le prova in momenti diversi o quando sente gli stessi oggetti attraverso parti diverse del corpo. Ciò che sembra dolce all'uno sembra amaro all'altro; ciò che sembra caldo all'uno sembra freddo all'altro; ciò che a una persona sembra caldo quando ha freddo sembra freddo alla stessa persona quando ha caldo, o quando ne ha la sensazione attraverso parti diverse del suo corpo. Spesso l'acqua che sembra calda ad una mano sembra fredda all'altra, o se ci si lava una parte vicina al cuore. Il sale sembra salato alla lingua e bruciante o doloroso a una piaga. Lo zucchero è dolce per la lingua; l'aloe estremamente amaro; ma nulla è dolce o amaro per gli altri sensi. Quindi quando si dice che una data cosa è fredda, dolce, amara, ciò non significa nulla di certo.

La seconda ragione è che diversi oggetti possono dare la stessa sensazione. Il gesso, il pane, la neve, lo zucchero, il sale, ecc., danno la stessa sensazione di colore, tuttavia la loro bianchezza è diversa quando se ne giudichi per una via diversa dai sensi. Così, quando si dice che la farina è bianca, non si dice nulla di distinto.

La terza ragione è che le qualità dei corpi che ci danno sensazioni del tutto diverse sono press'a poco le stesse; mentre, al contrario, quelle che ci danno quasi le stesse sensazioni sono spesso diversissime. Il dolce e l'amaro come qualità, negli oggetti, quasi non differiscono, mentre le sensazioni di dolce e d'amaro sono essen-

zialmente diverse. I movimenti che causano dolore e solletico differiscono solo dal più al meno; nondimeno le sensazioni di solletico e di dolore sono essenzialmente diverse. Al contrario l'asprezza di un frutto, al gusto, non sembra così diversa dall'amaro quanto lo è il dolce, e tuttavia questa qualità è quanto di più lontano possa esservi dall'amaro, poiché un frutto, che è aspro perché troppo acerbo, deve subire una grandissima quantità di mutamenti prima di assumere un sapore amaro determinato dalla putrefazione o da un eccesso di maturazione. Quando i frutti sono maturi sembrano dolci e quando lo sono un po' troppo sembrano amari. Pertanto, nei frutti, la differenza tra amaro e dolce appartiene all'ordine del più e del meno; per questo c'è gente che li trova dolci quando altri li trovano amari; c'è persino chi trova l'aloe dolce come il miele. Altrettanto dicasi di tutte le idee sensibili. I termini dolce, amaro, salato, agro, acido, ecc.; rosso, verde, giallo, ecc.; quelli che indicano questo o quello odore, sapore, colore, ecc., sono dunque tutti equivoci e non suscitano nella mente nessuna idea chiara e distinta. Tuttavia i filosofi della scuola e la comune degli uomini giudicano di tutte le qualità sensibili dei corpi solo attraverso le sensazioni che ne hanno. Questi filosofi, non solo giudicano delle qualità sensibili in base alle sensazioni che ne hanno, giudicano anche delle cose in base ai giudizi che ne hanno fatto a proposito delle qualità sensibili. Perché dal fatto di avere sensazioni essenzialmente diverse di certe qualità giudicano che vi sia generazione di forme nuove che producono queste immaginarie differenze di qualità. Il grano sembra giallo, duro, ecc.; la farina bianca, molle, ecc. Ne concludono, stando alla testimonianza degli occhi e delle mani, che si tratta di corpi essenzialmente diversi, supponendo che non pensino alla maniera in cui il grano si cambia in farina. Tuttavia la farina altro non è se non grano battuto e macinato; come il fuoco non è che legno diviso in parti ed agitato; come la cenere non è che la parte più grossolana del legno divisa in parti senza essere agitata; come il vetro è solo della cenere di cui ogni parte è stata levigata e un po' arrotondata dall'azione del fuoco; e altrettanto dicasi delle altre trasformazioni dei corpi.

È dunque evidente che i termini con cui si indicano le idee sensibili sono del tutto inutili per proporre nettamente, e per risolvere chiaramente i problemi, ossia per scoprire la verità. Tuttavia non esistono questioni che, per quanto intricate possano essere a

cagione dei termini equivoci dei sensi, Aristotele e la maggior parte dei filosofi non pretendano di risolvere nei loro libri senza le distinzioni che abbiamo fatto; perché questi termini sono equivoci per errore e per ignoranza.

Se, per esempio, si chiede a coloro che hanno passato tutta la loro vita a leggere gli antichi filosofi o medici, e che ne hanno assorbito completamente la mentalità e i punti di vista, se l'acqua è umida, se il fuoco è secco, se il vino è caldo, se il sangue dei pesci è freddo, se l'acqua è più dura del vino, se l'oro è più perfetto dell'argento vivo, se le piante e le bestie hanno l'anima, e un'infinità di altre cose indeterminate, risponderanno alla leggera, senza rifarsi ad altro se non alle impressioni che questi oggetti hanno fatto sui loro sensi o che la loro lettura ha lasciato nella loro memoria. Non si accorgeranno che questi termini sono equivoci. Troveranno strano il proposito di definirli; perderanno la pazienza se si cerca di fare in modo che si rendano conto di procedere un po' troppo alla svelta e di lasciare che i sensi li seducano. Abbondano in distinzioni quando si tratta di confondere le cose più evidenti e in queste questioni in cui è necessario eliminare l'equivoco non trovano nulla da distinguere.

Se si considera che la maggior parte delle questioni filosofiche e mediche includono termini equivoci simili a quelli di cui parliamo, non si potrà dubitare che questi dotti che non sono riusciti a definirli, neanche hanno potuto dire nulla di consistente nei grossi volumi che hanno scritto; e tanto basta a demolire quasi tutte le opinioni degli antichi. Non si può dire altrettanto di Descartes che ha saputo distinguere queste cose alla perfezione. Egli non risolve le questioni per mezzo delle idee sensibili e, se ci si applica alla sua lettura, si vedrà che spiega in modo chiaro, evidente e spesso dimostrativo i principali effetti della natura con le sole idee distinte di estensione, di figura e di movimento.

L'altro genere di termini equivoci di cui i filosofi si servono comprende tutti i termini generali di logica mediante cui è facile spiegare tutte le cose senza averne nessuna conoscenza. Aristotele è quello che ne ha fatto maggior uso; tutti i suoi libri ne sono pieni; e alcuni sono di pura logica. Propone e risolve tutte le cose con queste belle parole: *genere*, *specie*, *atto*, *potenza*, *natura*, *forma*, *facoltà*, *qualità*, causa *per sé*, causa *per accidente*. I suoi seguaci stentano a capire che queste parole non significano nulla e che

non se ne sa più di prima quando si è sentito da loro che il fuoco dissolve i metalli perché ha la facoltà di dissolvere e che un uomo non digerisce perché ha lo stomaco debole ossia, perché la sua facoltà *concottrice* non assolve bene la propria funzione.

Di solito, è vero, coloro che si servono solo di questi termini e di queste idee generali per spiegare tutte le cose non cadono in tanti errori come quelli che si servono soltanto dei termini che non risvegliano se non le idee confuse dei sensi. I filosofi scolastici non sono così soggetti all'errore come certi medici che decidono di tutto in tono dogmatico e fondano interi sistemi su qualche esperienza di cui ignorano le ragioni. Gli scolastici, invece, restano tanto sulle generali che non corrono grandi pericoli di sbagliare.

Il fuoco scalda, asciuga, indurisce e ammorbidisce perché ha la facoltà di produrre questi effetti. La sena purga per la sua qualità purgativa, il pane stesso nutre, se si vuole, per la sua qualità nutritiva; queste proposizioni non sono soggette ad errore. Una qualità è ciò che fa chiamare una cosa in un certo modo; non si può dar torto ad Aristotele, perché, infine, si tratta di una definizione incontestabile. Espressioni del genere non sono false, ma in effetti non significano nulla. Queste idee vaghe e indeterminate non traggono in errore, ma sono completamente inutili alla scoperta della verità.

Infatti, anche se sapessi che nel fuoco c'è una forma sostanziale accompagnata da una miriade di facoltà simili a quelle di scaldare, dilatare, fondere l'oro, l'argento e tutti i metalli, illuminare, bruciare, cuocere; se mi si proponesse questa difficoltà da risolvere: se il fuoco può indurire il fango e ammorbidire la cera, le idee di forme sostanziali e di facoltà di produrre il calore, la rarefazione, la fluidità, ecc. non mi servirebbero a nulla per scoprire se il fuoco sarebbe capace di indurire il fango e di ammorbidire la cera, non essendovi legame alcuno tra le idee di durezza del fango e di morbidezza della cera e quelle di forma sostanziale del fuoco e delle qualità capaci di produrre rarefazione, fluidità, ecc. Altrettanto dicasi di tutte le idee generali che sono perciò affatto inutili per risolvere un qualunque problema.

Ma sapendo che il fuoco è soltanto legno le cui particelle sono in continua agitazione e che soltanto per via di questa agitazione ci dà la sensazione di calore; sapendo, in pari tempo, che la mor-

bidezza del fango si riduce a una mescolanza di terra e d'acqua; poiché non si tratta di idee confuse e generali, ma distinte e particolari, non sarà difficile vedere che il calore del fuoco deve indurire il fango, perché nulla è più facile da concepirsi del fatto che se un corpo, essendo in agitazione, ne incontra un altro, lo può mettere in movimento. Si vede senza difficoltà che, essendo il calore che si prova accanto al fuoco causato dal movimento delle parti invisibili del legno che urtano contro le nostre mani, se si espone del fango al calore del fuoco, le parti d'acqua unite alla terra devono separarsene lasciandola asciutta e dura perché sono più sottili delle sue parti grossolane e quindi più prontamente agitate dall'urto dei corpuscoli che escono dal fuoco. Con la stessa evidenza si vedrà che il fuoco non deve indurire la cera, quando si sappia che questa si compone di parti ramificate e press'a poco della stessa grossezza. Quindi le idee particolari sono utili alla ricerca della verità, e, non solo le idee vaghe e indeterminate non possono servire a nulla in proposito, ma, al contrario, portano impercettibilmente a cadere in errore.

Infatti, i filosofi non si contentano di servirsi di termini generali e di idee vaghe che vi corrispondono; vogliono inoltre che questi termini indichino certi esseri particolari. Pretendono che ci sia qualche sostanza distinta dalla materia che ne sia la forma, e un'infinità di piccoli esseri realmente distinti dalla materia e dalla forma; di solito ne suppongono tanti quante sono le diverse sensazioni relative ai corpi e quanti effetti diversi pensano provengano dai corpi stessi.

Tuttavia, chiunque sia capace di prestare una certa attenzione, può vedere che tutti questi piccoli esseri distinti, per esempio, dal fuoco, che si suppone vi siano contenuti per produrre il calore, la luce, la durezza, la fluidità, ecc., sono solo finzioni dell'immaginazione che si rivolta contro la ragione; perché la ragione non ha nessuna idea particolare che rappresenti questi piccoli esseri. Se si chiede ai filosofi in quale sorta di entità consista la facoltà di illuminare propria del fuoco, rispondono solo trattarsi di un essere che è la causa per cui il fuoco è capace di produrre la luce. Dimodoché, l'idea che hanno di questa facoltà di illuminare non è diversa dall'idea generale dalla causa e dall'idea confusa dell'effetto che vedono. Quando ammettono questi esseri particolari non hanno dunque idea chiara di ciò che dicono. Quindi dicono cose che non concepiscono e che, addirittura, è impossibile concepire.

CAPITOLO TERZO

L'errore più pericoloso della filosofia degli antichi

Non solo i filosofi dicono cose che non concepiscono, quando spiegano gli effetti della natura ricorrendo a certi esseri di cui non hanno nessuna idea particolare; forniscono anche un principio da cui si possono trarre direttamente conseguenze molto false e pericolose.

Infatti, se si suppone, secondo il loro punto di vista, che nei corpi vi siano delle entità distinte dalla materia, non avendo idea distinta di tali entità, si può facilmente immaginare che esse siano le vere o le principali cause degli effetti che si verificano. Questa è anche l'opinione comunemente seguita dai filosofi; infatti, soprattutto per spiegare questi effetti essi pensano che vi siano delle forme sostanziali, delle qualità reali e altre simili entità. Se ci si volge poi a considerare attentamente l'idea che si ha di causa o di potenza di agire, non si può dubitare che questa idea non rappresenti qualcosa di divino. Perché l'idea di una somma potenza è l'idea della somma divinità e l'idea di una potenza subalterna è l'idea di una divinità inferiore, ma di una divinità vera, almeno, secondo il punto di vista dei pagani, quando si supponga che sia l'idea di una potenza o di una causa vera. Pertanto, quando si ammettono forme, facoltà, qualità, virtù, o esseri reali capaci di produrre certi effetti in forza della loro natura, si ammette qualcosa di divino in tutti i corpi che ci stanno d'intorno; e si vengono così insensibilmente a dividere le opinioni dei pagani in virtù del rispetto che si tributa alla loro filosofia. È vero che la fede ci riporta sulla giusta via, ma in ciò ci si può dire che, se il cuore è cristiano, il profondo della mente è pagano. Si dirà forse che le forme sostanziali, quelle forme *plastiche*, per esempio, che producono animali e piante, non sanno ciò che fanno e che perciò, mancando d'intelligenza, non hanno nessun rapporto con le divinità dei pagani. Ma chi potrà credere che chi realizza opere dove si manifesta un'intelligenza superiore a quella di tutti i filosofi lo faccia senza intelligenza?

Inoltre è difficile persuadersi che non si deve provare né timore né amore nei confronti di vere potenze, di esseri che possono agire su di noi, punirci facendoci soffrire o premiarci facendo-

ci godere. Ed essendo amore e timore la vera adorazione è anche difficile persuadersi che non si deve adorarli. Secondo sant'Agostino e secondo la ragione tutto ciò che può agire su di noi come causa vera e reale è necessariamente al disopra di noi[16]; e, secondo il medesimo santo e la medesima ragione, per una legge immutabile le cose inferiori servono alle cose superiori[17]. Per tali ragioni questo gran santo nega[18] che il corpo possa agire sull'anima[19] e che nulla sia al disopra dell'anima, eccetto Dio.

Nelle Sacre Scritture[20], quando Dio prova agli Ebrei che devono adorarlo, cioè temerlo ed amarlo, le principali ragioni che adduce si fondano sul suo potere di premiarli e di punirli. Prospetta i benefici che hanno ricevuto da lui; i malanni con cui li ha puniti; e il fatto che ancora ha la medesima potenza. Proibisce loro di adorare gli dèi dei pagani, alla cui potenza non sono in alcun modo soggetti e da cui non possono ricevere né bene né male. Vuole che si onori lui solo, perché lui solo è la vera causa del bene e del male che, secondo il profeta[21], toccano la loro città solo per opera sua; le cause naturali non sono le cause vere del male che sembrano arrecarci; poiché in esse agisce solo Dio, è lui solo che, in esse, dobbiamo temere ed amare: «a Dio solo onore e gloria» [I, *Tim.*, I, 17].

Infine, questa convinzione, che si debba temere ed amare ciò che può essere la vera causa del bene e del male, sembra così naturale e giusta che non è possibile liberarsene. Dimodoché, accettando la falsa opinione dei filosofi che noi cerchiamo qui di debellare, essere i corpi che ci stanno d'intorno le vere cause dei nostri piaceri e dei nostri mali, la ragione sembra in qualche modo giustificare una religione del genere di quella pagana e approvare l'universale sovvertimento dei costumi.

[16] *Civ. Dei*, V, 9 [P.L. 41, 151-152].

[17] [*De actis cum Fel. Manich.*, II, 4; P.L. 43, 538.]

[18] «Io infatti ritengo che questo corpo sia mosso dall'anima solo in conformità del suo volere, mentre penso che essa non subisca nulla dal corpo, ma operi nei suoi riguardi e in esso come su qualcosa di soggetto al suo dominio per divino decreto» (libro 6 *Mus.*, cap. 5 [P.L. 32, 1168]).

[19] Vedi il 34 cap. di sant'Agostino, *De quantitate animae* [P.L. 32, 1077-1078].

[20] [Concetto ampiamente diffuso in tutto il Vecchio Testamento. Vedi, in particolare: Amos, I; II; IX, 1-5; cfr. ancora: Isaia, I, 28; II, 8-21; V, 18-26; Ezech., XIV; XV, 7-8; XVII, 16-24.]

[21] Amos, cap. 3, 6.

La ragione, è vero, non insegna che si debbano adorare, per esempio, cipolle e porri come la somma divinità, perché non possono renderci del tutto felici quando li abbiamo, come non possono renderci del tutto infelici quando non li abbiamo. Quindi i pagani non li hanno mai onorati quanto il sommo Giove, da cui dipendevano tutte le loro divinità, o come il sole, che i nostri sensi ci rappresentano come la causa universale che dà vita e movimento a tutte le cose e che non si può fare a meno di considerare una divinità quando, coi filosofi pagani, si supponga che racchiuda nel suo essere le cause vere di tutto ciò che sembra produrre, non solo nel nostro corpo e nella nostra mente, ma anche in tutti gli esseri che ci stanno d'intorno.

Ma, se alle cipolle ed ai porri non sono dovuti onori sovrani, si possono lo stesso fare oggetto di qualche forma particolare di adorazione; voglio dire che ci si può pensare e che si può in qualche modo amarli, se è vero che possono, in qualche modo, renderci felici. Vanno onorati in proporzione del bene che possono fare e certo gli uomini che danno retta alla testimonianza dei sensi pensano che questi legumi siano capaci di far loro bene. Altrimenti gli ebrei, per esempio, non li avrebbero tanto rimpianti nel deserto[22]; non avrebbero considerato una sfortuna esserne privi se non avessero immaginato che il fatto di goderne potesse in qualche modo renderli felici. Gli ubriaconi, forse, non amerebbero tanto il vino, se sapessero bene che cos'è; e che il piacere che provano a berne viene dall'onnipotente, che comanda loro la temperanza, mentre essi ne fanno un uso colpevole, a servizio dell'intemperanza. Ecco i fuorviamenti a cui ci porta la ragione stessa quando è congiunta ai princìpi della filosofia pagana e quando va dietro alle impressioni dei sensi.

Per revocare ogni dubbio circa la falsità di questa miserevole filosofia, e per poter riconoscere in modo evidente la solidità dei princìpi e la limpidezza delle idee di cui ci si vale, bisogna stabilire chiaramente le verità opposte agli errori degli antichi filosofi e provare in poche parole che c'è una sola vera causa, perché c'è un solo vero Dio; che la natura o la forza di ogni cosa si riduce alla volontà di Dio; che tutte le cause naturali non sono cause *vere*, ma solo cause *occasionali*, e qualche altra verità che sarà conseguenza di queste.

[22] [*Num.*, XI, 5.]

Com'è evidente, tutti i corpi, grandi e piccoli, mancano della forza di muoversi. Una montagna, una casa, un sasso, un granello di sabbia, infine il più grande o il più piccolo dei corpi che si possono concepire, non ha la forza di muoversi. Noi abbiamo solo due tipi di idee: idee di spiriti e idee di corpi, e poiché non dobbiamo parlare se non di ciò che concepiamo, dobbiamo ragionare solo in base ad esse. Quindi, dato che la nostra idea di tutti i corpi c'insegna che essi non possono muoversi, dobbiamo concludere che a muoverli sono gli spiriti[23]. Ma quando si esamina la nostra idea di tutti gli spiriti finiti non si vede alcun legame necessario fra la loro volontà e il movimento di qualsivoglia corpo; si vede al contrario che non ce n'è e non può esservene. Se si vuol ragionare in conformità dei propri lumi, bisogna anche concludere che nessuno spirito creato può, come causa vera e principale, muovere un qualsivoglia corpo, allo stesso modo di quanto si è detto prima: che nessun corpo poteva muoversi da sé.

Ma quando si pensa all'idea di Dio, cioè di un essere infinitamente perfetto e quindi onnipotente, si vede che c'è un tal legame tra la sua volontà e il movimento di tutti i corpi da rendere impossibile concepire che egli voglia che un corpo sia mosso e che questo corpo non si muova. Dobbiamo pertanto affermare che solo la sua volontà può muovere i corpi; questo se vogliamo dire le cose come le concepiamo, non come le apprendiamo attraverso i sensi. La forza motrice dei corpi non è dunque nei corpi che si muovono, poiché questa forza motrice altro non è se non la volontà di Dio. Quindi i corpi non hanno alcuna azione e, quando una palla in movimento ne incontra e ne muove un'altra, non le comunica nulla che abbia in sé, in quanto essa stessa non ha la forza che le comunica. Tuttavia una palla è causa naturale del movimento che comunica. Una causa naturale non è dunque una causa reale e vera, ma solo una causa occasionale, che determina l'autore della natura ad agire in questa o quella maniera in questa o quella circostanza.

È manifesto che tutte le cose avvengono in virtù del movimento dei corpi visibili o invisibili, infatti l'esperienza c'insegna

[23] Vedi il settimo *Entretien sur la Métaph.* e la quinta delle *Médit. Chrét.* [*Méditations chrétiennes et métaphysiques*, V, §§ 3-9 e 14-18; *O.C.*, X, pp. 47-51 e 53-56].

che i corpi le cui parti hanno maggior movimento, sono sempre quelli che agiscono di più e che producono nel mondo i maggiori cambiamenti. Tutte le forze della natura si riducono dunque alla volontà di Dio, sempre efficace. Dio ha creato il mondo perché l'ha voluto: *dixit et facta sunt* [«disse e le cose furono», *Psa*, XXXII, 9]. Egli muove tutte le cose e produce così tutti gli effetti che constatiamo perché ha voluto anche certe leggi secondo cui i movimenti si comunicano quando i corpi s'incontrano, e poiché tali leggi sono efficaci esse agiscono, mentre i corpi non possono agire. Nel mondo materiale e sensibile non ci sono dunque né forze, né potenze, né cause vere e non bisogna supporvi né forme, né facoltà, né qualità reali per produrre effetti che i corpi non producono e per dividere con Dio la forza e la potenza che gli sono essenziali.

Ma non solo i corpi non possono essere cause vere di alcunché; in una analoga condizione d'impotenza si trovano gli spiriti più nobili. Non possono conoscere nulla se Dio non li illumina. Non possono sentir nulla, se Dio non li modifica. Non sono capaci di voler nulla, se Dio non li muove verso il bene in generale, ossia verso di sé. Possono, ne convengo, volgere a oggetti diversi da Dio la spinta che Dio imprime loro verso di lui; ma non so se questa si possa chiamare potenza. Sant'Agostino dice in qualche luogo che, se poter peccare è una potenza, si tratta di una potenza che l'onnipotente non ha[24]. Se gli uomini dovessero a se stessi la potenza di amare il bene, si potrebbe dire che hanno qualche potenza; ma gli uomini non possono amare se non perché Dio vuole che amino, e la sua volontà è efficace. Gli uomini possono amare solo perché Dio li spinge senza posa verso il bene in generale, cioè verso di lui; infatti Dio, avendoli creati solo per sé, non li conserva mai senza spingerli e volgerli verso di sé. Non sono loro a muoversi verso il bene in generale; è Dio che li muove. Si limitano a seguire per una scelta del tutto libera questa spinta conforme alla legge di Dio, o la determinano verso falsi beni, secondo la legge della carne; ma non possono determinarla se non per la prospettiva del bene, perché potendo solo ciò che Dio fa sì che facciano non possono amare se non il bene.

[24] [*Contra Jul. sec. resp.*, I, 100 (P.L. 45, 1116).]

Ma quand'anche si supponesse – e in un certo senso è vero – che gli spiriti abbiano in se stessi la potenza di conoscere la verità e di amare il bene, se i loro pensieri e le loro volontà non producessero nulla all'esterno, si potrebbe sempre dire che non possono nulla. Ora, mi sembra certissimo che la volontà degli spiriti non è capace di muovere il più piccolo corpo di questo mondo; infatti, evidentemente, non sussiste necessario legame fra la nostra volontà, per esempio, di muovere il nostro braccio, e il movimento del nostro braccio. Si muove, è vero, quando vogliamo, e quindi noi siamo la causa naturale del movimento del nostro braccio. Ma le cause *naturali* non sono vere cause; sono solo cause *occasionali*, che, come ho spiegato, agiscono solo per la forza e l'efficacia della volontà di Dio.

Infatti, come potremmo muovere il braccio? Per muoverlo occorrono degli spiriti animali, bisogna inviarli attraverso certi nervi, verso certi muscoli per gonfiarli e raccorciarli, perché così si muove il braccio a questi attaccato, o, secondo qualche altro, in un modo che ancora si ignora. E noi vediamo gli uomini che non sanno neppure di avere spiriti, nervi e muscoli muovere il braccio, e muoverlo anche con più abilità e facilità di quelli che meglio conoscono l'anatomia. Dunque gli uomini vogliono muovere il braccio e solo Dio lo può e lo sa muovere. Se un uomo non può abbattere una torre, per lo meno sa bene che cosa bisogna fare per abbatterla; ma non c'è uomo che sappia semplicemente cosa bisogna fare per muovere un dito per mezzo degli spiriti animali. Come dunque gli uomini potrebbero muovere le braccia? Queste cose mi sembrano evidenti e mi sembra debbano esserlo per tutti quelli che vogliono pensare, anche se forse sono incomprensibili per tutti quelli che vogliono solo sentire.

Ma non solo gli uomini non sono le vere cause dei movimenti che producono nel loro corpo; sembra anche contradditorio che possano esserlo. Causa vera è una causa fra la quale e il suo effetto lo spirito scorge un legame necessario. Questa è la mia opinione. Ora, solo tra la volontà dell'essere infinitamente perfetto e i suoi effetti la mente coglie un legame necessario. Pertanto Dio solo è vera causa ed ha veramente la potenza di muovere i corpi. Dico di più: è inconcepibile che Dio possa comunicare agli uomini o agli angeli la sua potenza di muovere i corpi, e chi pretende che il nostro potere di muovere le braccia sia una vera potenza deve

anche ammettere che Dio possa dare agli spiriti la potenza di creare, di annientare, di fare tutte le cose possibili; che in una parola, come farò vedere, possa renderli onnipotenti.

Dio non ha bisogno di strumenti per agire; basta che voglia[25] perché una cosa sia, perché sarebbe contraddittorio che volesse una cosa e che la cosa non fosse. La sua potenza è dunque la sua volontà e comunicare la sua potenza significa comunicare l'efficacia della sua volontà. Ma comunicare tale efficacia ad un uomo o ad un angelo può significare soltanto volere che quando un uomo o un angelo vorrà che, per esempio, un certo corpo si muova, questo corpo effettivamente si muova. Ora, in questo caso, quando un angelo muoverà un corpo, due volontà, a mio parere, concorreranno, quella di Dio e quella dell'angelo; e per conoscere quale delle due sarà la vera causa del movimento del corpo bisogna sapere quale delle due è efficace. C'è un nesso necessario tra la volontà di Dio e la cosa che egli vuole. In questo caso Dio vuole che quando un angelo vuole che un dato corpo si muova il corpo si muova. Dunque c'è un nesso necessario tra la volontà di Dio e il movimento di questo corpo. Quindi è Dio la vera causa del movimento del corpo, e la volontà dell'angelo è solo causa occasionale.

Ma per far vedere la cosa anche più chiaramente, supponiamo che Dio voglia fare il contrario di ciò che vorrebbero certi spiriti, per esempio i demoni o altri spiriti che meritano di essere puniti così; non si potrebbe dire in questo caso che Dio comunica loro la propria potenza, poiché non potrebbero far nulla di ciò che desidererebbero. Tuttavia le volontà di questi spiriti sarebbero cause naturali degli effetti che si verificherebbero. Certi corpi sarebbero mossi a destra solo perché questi spiriti vorrebbero che fossero mossi a sinistra e i desideri di tali spiriti determinerebbero la volontà di Dio ad agire come la nostra volontà di muovere le parti del nostro corpo determinano la causa prima a muoverle. Dimodoché la volontà degli spiriti è, in tutti i casi, solo causa occasionale.

Se, dopo tutte le ragioni addotte, si volesse ancora sostenere che la volontà di un angelo da cui fosse mosso un corpo fosse una vera causa, e non una causa occasionale, evidentemente, questo

[25] È chiaro che qui parlo dei voleri pratici, ossia dei voleri di Dio quando vuole agire.

medesimo angelo potrebbe essere causa vera della creazione e dell'annientamento di tutte le cose, perché, se volesse che le cose venissero create ed annientate, Dio gli potrebbe comunicare la sua potenza di creare ed annientare i corpi come quella di muoverli; [così] in una parola [andrebbero le cose] se Dio volesse che tutto andasse secondo i desideri dell'angelo, a quel modo che ha voluto che i corpi fossero mossi come l'angelo voleva. Pertanto, se si pretende di poter affermare che un angelo ed un uomo siano veramente motori, in quanto Dio muove i corpi quando lo desiderano, bisogna anche dire che un uomo ed un angelo possono essere veramente creatori poiché Dio può creare degli esseri quando un uomo o un angelo lo desiderano. Forse si potrebbe anche dire che i più vili tra gli animali o la materia pura e semplice potrebbero effettivamente esser causa di creazione di qualche sostanza se si supponesse, come i filosofi, che, secondo le esigenze della materia, Dio producesse le forme sostanziali[26]. Infine, poiché Dio ha deciso dall'eternità di creare in tempi determinati certe cose, si potrebbe anche dire che questi tempi sono causa della creazione di questi esseri, come si pretende che una palla che ne urta un'altra sia la vera causa del movimento che le comunica, perché Dio, per la sua volontà generale da cui deriva l'ordine della natura, ha stabilito che quando due corpi s'incontrano abbia luogo una siffatta comunicazione di movimento.

Non c'è dunque che un solo vero Dio e una sola vera causa che sia veramente causa, e non si deve immaginare che ciò che precede un effetto ne sia la vera causa. Se ci atteniamo ai lumi della ragione, vediamo che Dio neanche potrebbe comunicare la propria potenza alle creature; non può farne delle vere cause; non può farne degli dèi. Ma, quand'anche lo potesse, non riusciremmo a concepire perché lo vorrebbe. Corpi, spiriti, pure intelligenze, non possono nulla. È colui che ha creato gli spiriti che li illumina e li agita. È colui che ha creato il cielo e la terra che ne regola i movimenti. Infine è l'autore del nostro essere che mette in atto le nostre volontà: «una sola volta ordinò; sempre obbedisce»[27]. Muove il nostro braccio anche se ce ne serviamo contro i suoi ordini;

[26] Vedi l'*Eclaircissement* sull'efficacia delle cause seconde [XV] e *Entretiens sur la Métaphysique*, *Entretien* 7.

[27] [Seneca, *De Providentia*, V, 8.]

lamenta infatti per bocca del suo profeta[28] che lo facciamo servire ai nostri desideri ingiusti e criminali.

Tutte queste piccole divinità dei pagani, tutte queste cause particolari dei filosofi, sono soltanto chimere che il demonio cerca di instaurare per distruggere il culto del vero Dio, per riempirne menti e cuori che il creatore ha fatto solo per sé. Questi non sono gl'insegnamenti della filosofia d'Adamo, ma di quella del serpente; infatti, dal peccato in poi, la mente dell'uomo è completamente pagana.

È questa filosofia che, insieme agli errori dei sensi, ha fatto adorare il sole ed è ancora oggi la causa universale della depravazione della mente e della corruzione del cuore degli uomini. Perché, dicono con le loro azioni, e talvolta anche con le parole, non dovremmo amare i corpi, se i corpi sono capaci di colmarci di piaceri? E perché ci si burla degli ebrei, che rimpiangevano i cavoli e le cipolle dell'Egitto se, privi di ciò che poteva renderli in qualche modo felici, erano effettivamente infelici? Ma la filosofia che si chiama nuova, che si rappresenta come uno spettro per spaventare gli spiriti deboli, che si disprezza e si condanna senza intenderla; la filosofia nuova, dico, poiché ci si compiace di chiamarla così, demolisce tutte le ragioni dei libertini instaurando il più alto dei suoi princìpi che si accorda alla perfezione[29] col primo principio della religione cristiana: che un solo Dio bisogna amare e temere poiché c'è un solo Dio che possa renderci felici.

Infatti, se la religione c'insegna che c'è un solo vero Dio, questa filosofia ci fa conoscere che c'è una sola vera causa. Se la religione c'insegna che tutte le divinità del paganesimo sono soltanto sassi e metalli senza vita e senza movimento, questa filosofia ci rivela pure che tutte le cause seconde, o tutte le divinità della filosofia, si riducono a materia e a volontà prive di efficacia. Infine, se la religione c'insegna che non bisogna piegare il ginocchio davanti a dèi che non sono Dio, anche questa filosofia c'insegna che la nostra immaginazione e la nostra mente non devono abbatter-

[28] Isaia, 43, 24.

[29] «Questa, fratelli, è la religione cristiana che per tutto il mondo si predica con orrore dei nemici, che vinti mormorano, vincitori incrudeliscono; questa è la religione cristiana: venerare un solo Dio, non molti, perché solo un unico Dio rende l'anima beata (Aug., *Tract. 23 in Joan.* [cap. 5; P.L. 35, 1585])».

si davanti alla grandezza e alla potenza immaginaria delle cause che non sono cause; che non bisogna né amarle né temerle; che non bisogna occuparsene; bisogna pensare a Dio solo, veder Dio in tutte le cose, temere e amare Dio in tutte le cose.

Ma non è questa la tendenza di certi filosofi; non vogliono vedere Dio; non vogliono pensare a Dio; infatti, dal peccato in poi, c'è una segreta antitesi tra l'uomo e Dio. Trovano piacere a fabbricarsi degli dèi a modo loro; amano e temono volentieri le finzioni della loro immaginazione, come i pagani le opere delle loro mani. Come i bambini, che tremano davanti ai loro compagni dopo averne alterato i tratti imbrattandoli. O, volendo fare un paragone più nobile, benché forse meno appropriato, somigliano a quei famosi romani che rispettavano e temevano le loro finzioni e che scioccamente adoravano i loro imperatori dopo aver lanciato l'aquila nelle loro apoteosi.

CAPITOLO QUARTO

Spiegazione della seconda parte della regola generale.
I filosofi non la osservano quasi mai.
Descartes ha cercato di osservarla scrupolosamente nella sua fisica; a riprova ne offriamo un riassunto

Si è mostrato in quali errori si può cadere quando si ragiona sulla base delle idee false e confuse dei sensi e delle idee vaghe e indeterminate della pura logica. Se ne ricavano elementi sufficienti per concludere che per mantenere l'evidenza nelle nostre conoscenze è assolutamente necessario attenersi scrupolosamente alla regola che abbiamo prescritto ed esaminare quali sono le idee chiare e distinte delle cose per ragionare solo in base ad esse.

In questa medesima regola generale che riguarda il tema dei nostri studi va inoltre messa bene in luce questa circostanza: che dobbiamo sempre cominciare dalle cose più semplici e più facili e soffermarci su di esse anche a lungo prima di affrontare la ricerca delle più complesse e difficili. Infatti, se, per conservare sempre l'evidenza nelle proprie percezioni, si deve ragionare solo su idee distinte, è manifesto che non bisogna mai passare alla ricerca delle cose complesse prima di aver esaminato con gran cu-

ra le cose semplici da cui dipendono familiarizzandosi parecchio con esse; perché le idee delle cose complesse non sono e non possono essere chiare quando si conoscono solo in modo confuso e imperfetto le più semplici che le compongono.

Si conoscono le cose imperfettamente quando non si ha la certezza di averne considerato tutte le parti e si conoscono confusamente quando non sono abbastanza familiari alla mente, pur avendo noi la sicurezza di averne considerato tutte le parti. Quando si conoscono solo imperfettamente, si fanno soltanto dei ragionamenti verosimili. Quando si percepiscono confusamente non c'è né ordine né chiarezza nelle deduzioni; spesso non si sa né a che punto ci si trova né dove si è diretti. Ma quando si conoscono al tempo stesso imperfettamente e confusamente – ed è il caso più comune – non si sa mai con chiarezza né cosa si cerca né con quali mezzi arrivare in porto. Dimodoché è assolutamente necessario osservare quest'ordine inviolabile nei propri studi. *Cominciare sempre dalle cose più semplici; esaminarne tutte le parti e familiarizzarcisi prima di passare alle più complesse da cui dipendono*.

Ma questa regola non si accorda con l'inclinazione degli uomini; essi hanno naturalmente del disprezzo per tutto ciò che sembra facile e la loro mente, che non è fatta per un oggetto limitato e facile da capirsi, non può fermarsi a lungo a considerare queste idee semplici che non hanno il carattere dell'infinito per cui essi sono stati creati. Hanno, al contrario e per la stessa ragione, gran rispetto e sollecitudine per le cose grandi che partecipano dell'infinito, e anche per quelle oscure e misteriose. Non che in fondo amino le tenebre, ma nelle tenebre sperano di trovare il bene che desiderano e che alla gran luce riconoscono che non si trova quaggiù.

Anche la vanità dà una bella scossa alle menti per farle precipitare di primo acchito nel grande e nello straordinario; e una sciocca speranza d'imbroccarla le lancia verso quella meta. L'esperienza insegna che la più precisa conoscenza delle cose comuni non conferisce reputazione in società, mentre la conoscenza delle cose un po' fuori del comune, per confusa e imperfetta che sia, attira sempre la stima e il rispetto di chi si fa volentieri un'idea elevata di ciò che non capisce. Una tale esperienza convoglia tutti coloro che sono più sensibili alla vanità che alla verità – quindi la maggior parte degli uomini – a una cieca ricerca delle conoscenze speciose e immaginarie di tutto ciò che è grande, raro, oscuro.

Quanta gente respinge la filosofia di Descartes per questa spassosa ragione, che i suoi princìpi sono troppo semplici e facili! Non ci sono termini oscuri e misteriosi in questa filosofia; donne e persone che ignorano il greco e il latino sono capaci di apprenderla; dev'essere dunque roba di poco conto e non è giusto che dei grandi ingegni ci si dedichino. Immaginano che princìpi così chiari e semplici non siano abbastanza fecondi per spiegare gli effetti della natura che suppongono oscura ed intricata. Non colgono a prima vista l'utilità di questi princìpi, troppo semplici e facili per captare la loro attenzione quanto basta per riconoscerne la funzione e la portata. Preferiscono dunque spiegare gli effetti di cui non capiscono la causa con princìpi che non intendono, e che intendere è del tutto impossibile, piuttosto che con princìpi semplici ed in pari tempo intelligibili. Infatti questi filosofi spiegano delle cose oscure con princìpi che, non solo sono oscuri, ma del tutto incomprensibili.

Quando qualcuno pretende di spiegare con princìpi chiari e a tutti noti cose estremamente intricate, è facile vedere se ci riesce, perché, se si conosce bene la materia che tratta, ci si può accorgere se dice il vero. Quindi i falsi dotti non si trovano in vantaggio e non si fanno ammirare come desiderano quando si servono di princìpi intelligibili perché risulta evidente che non dicono nulla di vero. Ma, quando si servono di princìpi sconosciuti e parlano di cose molto complesse come se ne conoscessero alla perfezione tutti i rapporti, vengono ammirati, perché non si capisce quello che dicono, e per ciò che oltrepassa la nostra intelligenza abbiamo un naturale rispetto.

Ora, poiché le cose oscure e incomprensibili sembrano legarsi meglio tra loro di quanto le cose oscure non si leghino con quelle chiare e intelligibili, nelle questioni molto complicate i princìpi incomprensibili servono di più di quelli intelligibili. Nulla è tanto difficile che filosofi e medici non pretendano renderne ragione in poche parole sulla base dei loro princìpi, perché, essendo i loro princìpi più incomprensibili di tutte le domande che si possono loro rivolgere, se si tengono quei princìpi per certi, non c'è difficoltà che possa metterli in imbarazzo.

Rispondono, per esempio, con baldanza e senza esitare a domande oscure o indeterminate: perché il sole attira i vapori? perché la china stronca la febbre quartana? perché il rabarbaro pur-

ga la bile e i sali indicati per l'uso purgano la flemma? e altre domande del genere. E i più sono abbastanza contenti delle loro risposte perché l'oscuro e l'incomprensibile stanno bene insieme. Ma i princìpi incomprensibili non si conciliano agevolmente con le questioni esposte con chiarezza e facili da risolversi; perché si riconosce in modo evidente che non significano nulla. I filosofi non possono, coi loro princìpi, spiegare come i cavalli tirano un carro, come la polvere ferma un orologio, come il tripoli pulisce i metalli e le spazzole gli abiti. Perché si ridicolizzerebbero agli occhi di tutti se supponessero un moto d'attrazione e delle facoltà *attrattrici* per spiegare come mai i carri seguono i cavalli che portano attaccati e una facoltà *detersiva* nelle spazzole da abiti, e così via. Dimodoché i loro grandi princìpi, essendo incomprensibili, sono utili solo nelle questioni oscure.

Non bisogna dunque fermarsi su nessuno di questi princìpi che non si conoscono con chiarezza ed evidenza e che si può pensare non siano accettati dappertutto. Bisogna considerare attentamente le idee che si hanno di estensione, di figura, di movimento locale, e i rapporti di queste cose tra loro. Se si concepiscono distintamente queste idee, se si trovano così chiare da persuadersi che siano state accettate dappertutto e in ogni tempo, bisogna soffermarcisi ed esaminarne tutti i rapporti; ma, se le troviamo oscure, bisogna cercarne delle altre, se è possibile trovarne. Infatti se, per ragionare senza timore d'ingannarsi è necessario mantenere sempre l'evidenza nelle proprie conoscenze, bisogna ragionare soltanto sulle idee chiare e sui loro rapporti chiaramente conosciuti.

Per considerare ordinatamente le proprietà dell'estensione, bisogna, come ha fatto Descartes, cominciare dai loro rapporti più semplici, e passare dai più semplici ai più complessi, non solo perché questa maniera è naturale e aiuta la mente nelle sue operazioni, ma anche perché, dato che Dio agisce sempre con ordine, e per le vie più semplici, questa maniera di esaminare le nostre idee e i loro rapporti ci farà conoscere meglio le sue opere. E, se si considera che i rapporti più semplici sono sempre quelli che si presentano per primi all'immaginazione quando essa non è determinata a pensare a una cosa piuttosto che a un'altra, si riconoscerà che basta guardare le cose con attenzione e senza prevenzioni per entrare nell'ordine che proponiamo e per scoprire verità molto complesse, purché non si voglia saltare troppo in fretta da un oggetto all'altro.

Se si considera dunque con attenzione e senza alcuna prevenzione l'estensione, si vedrà in primo luogo che essa è impenetrabile; perché è contraddittorio che due piedi di estensione facciano un piede solo. Ma poiché non si vede alcuna forza nell'idea che la rappresenta, è certo che non è dura per se stessa e che così ogni parte deve separarsi dalla parte vicina, quando esse siano spinte in direzioni diverse. Così si capisce che il movimento è possibile, anche se tutto è pieno, e se i corpi sono impenetrabili; perché, non essendo l'estensione dura per se stessa, quando una parte si avanzerà le altre, dato che tutto è pieno, saranno respinte verso il luogo che essa abbandona avanzandosi, e quindi vi scivoleranno e si verificherà un moto circolare. Se si concepisce un'infinità di movimenti in linea retta in un'infinità di simili parti di questa immensa estensione che consideriamo, è anche necessario che tutti questi corpi, ostacolandosi a vicenda, concorrano con la loro reciproca azione e reazione, voglio dire con la mutua comunicazione di tutti i loro movimenti particolari, a muoversi di un moto circolare.

Questa prima considerazione dei più semplici rapporti delle nostre idee ci fa già riconoscere la necessità dei vortici di Descartes[30]: il loro numero sarà tanto più grande quanto più avranno trovato difficile accordarsi in un medesimo movimento in rapporto al maggior contrasto reciproco dei movimenti rettilinei di tutte le parti dell'estensione; e i più grandi fra tutti i vortici saranno quelli in cui un maggior numero di parti avrà concorso nel medesimo movimento, o le cui parti avranno avuto più forza per continuare il loro movimento in linea retta.

Ma bisogna badare a non disperdere e stancare la mente applicandosi inutilmente all'infinito numero e all'infinita grandezza dei vortici. Bisogna cominciare col soffermarsi alquanto su qualcuno di tali vortici, indagare per ordine ed attentamente tutti i movimenti della materia che racchiude e tutte le figure di cui le parti di questa materia devono rivestirsi.

Poiché solo il movimento rettilineo è semplice, bisogna cominciare con l'esaminare questo movimento, come quello secondo cui tutti i corpi tendono senza posa a muoversi, dato che Dio agisce sempre secondo le vie più semplici[31] e che in effetti i corpi

[30] [Vedi in particolare *Principi di filosofia*, II, 33; III, 65-69.]
[31] [*Ibid.*, II, 39.]

si muovono in cerchio solo perché trovano continui ostacoli al loro movimento in linea retta. Quindi, non essendo tutti i corpi di uguale grandezza, e avendo i più grandi più forza degli altri per continuare il loro movimento in linea retta, è facile capire che i corpi più piccoli devono trovarsi verso il centro del vortice e i più grandi verso la circonferenza[32], poiché le linee descritte dai movimenti dei corpi posti alla circonferenza si accostano alla retta più di quelle descritte dai corpi vicini al centro.

Se poi si pensa che ciascuna parte di questa materia non ha potuto mettersi in movimento e trovare senza posa qualche ostacolo al suo moto senza arrotondarsi e senza frantumare i suoi angoli, si capirà facilmente che tutta questa estensione sarà composta solo da due sorta di corpi: di palle rotonde[33] che girano costantemente sul loro centro in più modi diversi e che, oltre ad avere il loro movimento particolare sono trascinate dal moto comune del vortice, e da una materia molto fluida ed agitata, generata dal suddetto attrito delle sfere. Oltre al movimento circolare comune a tutte le parti del vortice, questa materia sottile avrà anche un movimento particolare in linea quasi retta dal centro del vortice verso la circonferenza, attraverso gl'interstizi tra le palle dove il passaggio è consentito; dimodoché il moto composto di questi due movimenti sarà in forma di spirale[34]. Questa materia fluida, che Descartes chiama *primo elemento*, è divisa in particelle molto più piccole, e dotate di molto minor forza per continuare il loro moto in linea retta rispetto alle sfere, ossia al *secondo elemento*; è quindi evidente che il primo elemento deve trovarsi al centro del vortice e negli interstizi fra le parti del secondo; mentre le parti

[32] [*Ibid.*, III, 80, 85 e 119.]

[33] Descartes crede che queste piccole sfere siano dure. Ma esse sono piuttosto dei piccoli vortici di materia fluida, come dirò nell'*Eclaircissement sur la lumière et les couleurs* [XVI]. Qui intendo solo dare un'idea del sistema di Descartes. [Per la teoria cartesiana di una materia originaria in cui predomina la tendenza ad assumere, frazionandosi, forme sferiche, dei piccoli globi che ne derivano e del residuo fatto di particelle sottilissime, fluide, mobilissime proveniente dal loro arrotondarsi, vedi *Princìpi*, III, 48-52; per il 'primo elemento' in particolare, vedi III, 69, 76, 87-93 e 105-108; per il 'secondo', III, 60-64, 70-71, 82-86, 123-125. Della materia sottile, identificata qui col primo elemento, M. ha già parlato ad altro proposito (vedi IV, 2, § 5), e tornerà a parlare verso la fine della *Recherche*.]

[34] [*Princìpi di filosofia*, III, 72.]

del secondo devono colmare il resto del vortice e accostarsi alla circonferenza in proporzione alla loro grossezza o alla forza di cui sono dotate per continuare il loro moto in linea retta. Quanto alla configurazione complessiva del vortice, in base a quel che si è detto, non si può dubitare che la distanza da un polo all'altro sia più breve della linea che traversa l'equatore[35]. E se si considera che i vortici si circondano tra loro e si comprimono in misura diversa, si vedrà pure chiaramente che il loro equatore è una linea curva irregolare e che può approssimarsi all'ellisse.

Ecco le cose che si presentano da sé alla mente quando si considera con attenzione ciò che deve accadere alle parti dell'estensione che tendono senza posa a muoversi in linea retta, cioè col più semplice di tutti i movimenti. Se si vuole ora supporre una cosa che pare molto degna della saggezza e potenza divina, che Dio abbia creato con un solo atto l'universo tal quale sarebbe scaturito nel tempo dallo spontaneo configurarsi delle sue parti secondo le vie più semplici e che lo conservi in base alle medesime leggi naturali, in una parola, se vogliamo applicare le nostre teorie agli oggetti che vediamo, si potrà ritenere che il Sole sia il centro del vortice; che la luce corporea che esso spande da tutti i lati altro non sia se non lo sforzo continuo delle piccole sfere che tendono ad allontanarsi dal centro del vortice[36]; che questa luce debba trasmettersi in un attimo attraverso spazi immensi perché, tutto essendo pieno di tali sfere, non si può premere su di una senza premere su tutte le altre che le stanno di contro.

Da quanto ho detto si potranno poi ricavare parecchie altre conseguenze; infatti i princìpi più semplici sono i più fecondi per spiegare le opere di chi agisce sempre secondo le vie più semplici. Ma bisogna anche considerare certe cose che devono accadere alla materia. Dobbiamo dunque supporre che vi siano parecchi vortici simili a quello che abbiamo descritto in breve; che i centri di tali vortici siano stelle, ossia altrettanti soli; che i vortici si circondino a vicenda disposti in modo da ostacolarsi il meno possibile nei loro movimenti; tuttavia non si può essere giunti fin qui senza che i vortici più deboli siano stati trascinati e come ingoiati dai più forti.

[35] Col termine equatore intendo la curva più ampia che la materia del vortice descrive.

[36] [*Ibid.*, III, 55, 63-64, 76-81.]

Per intendere questo basta pensare che il primo elemento, collocato al centro di un vortice, può sfuggire, e senza posa sfugge attraverso gl'interstizi tra sfera e sfera verso la circonferenza del medesimo vortice; nel mentre questo centro ossia questa stella si svuota attraverso l'equatore un'altra carica di primo elemento deve rientrarvi attraverso i poli; non può, infatti, vuotarsi da un lato senza riempirsi dall'altro, perché non c'è un vuoto nel mondo, come qui suppongo e come è facile provare in base agli effetti naturali, per esempio in base alla trasmissione della luce. Ma poiché un'infinità di cause può impedire che nella stella in questione entri una gran quantità di primo elemento, le parti di primo elemento che sono costrette a fermarvisi devono disporsi in modo da muoversi in un medesimo senso. Perciò si attaccano e si legano fra loro e formano delle macchie che tramutandosi in spesse croste[37], coprono un po' alla volta il centro e fanno del più sottile ed agitato di tutti i corpi una materia solida e grossolana. Descartes chiama questa materia grossolana *terzo elemento* e va rilevato che, essendo generata dal primo elemento le cui figure sono infinite, deve rivestire un'infinità di forme diverse.

Questa stella, così coperta di macchie e di croste, divenuta come gli altri pianeti, non ha più la forza di sostenere e difendere il suo vortice contro la continua pressione di quelli che lo circondano. Esso diminuisce dunque un po' alla volta. La materia di cui si compone si spande da ogni lato e il più forte tra i vortici circostanti ne porta via la maggior parte finendo con l'avviluppare il pianeta che ne costituisce il centro. Il pianeta, tutto circondato dalla materia di questo gran vortice, vi nuota dentro mantenendo, con un po' di materia del proprio vortice, il movimento circolare che aveva prima; vi raggiunge infine una posizione che lo pone in equilibrio con un egual volume della materia in cui nuota. Se è poco solido e di piccole dimensioni cala molto vicino al centro del vortice che l'ha avviluppato perché, avendo poca forza per continuare il proprio movimento in linea retta, deve collocarsi nella regione del vortice in cui un egual volume del secondo elemento ha altrettanta forza per allontanarsi dal centro; solo qui può essere in equilibrio. Se questo pianeta è più grande e più solido, deve met-

[37] [Per gli astri che si coprono di macchie, vedi *Princìpi di filosofia*, III, 115-118; per il 'terzo elemento' che ne deriva, vedi *Princìpi*, III, 52 e 94; IV, 5-10.]

tersi in equilibrio in un luogo più lontano dal centro del vortice. Infine, se nel vortice non c'è nessun luogo in cui un ugual volume della materia che gli appartiene sia altrettanto solido quanto questo pianeta, e abbia quindi altrettanta forza per continuare il suo movimento in linea retta, il pianeta in questione, forse perché è molto grande e coperto di croste molto solide e spesse, non potrà fermarsi in questo vortice poiché non potrà raggiungervi un equilibrio con la materia che lo compone. Passerà dunque negli altri vortici, non fermandosi neppure in essi se non vi trova il proprio equilibrio. Dimodoché lo si vedrà talvolta passare come le comete quando sarà nel nostro vortice e abbastanza vicino a noi perché la cosa possa verificarsi; e non lo si rivedrà per un pezzo, finché sarà negli altri vortici o all'estremità del nostro.

Se si considera ora che un solo vortice, con la sua grandezza, con la sua forza, con la sua posizione favorevole, può attaccare un po' alla volta, avviluppare e infine travolgere parecchi vortici, e persino vortici che ne hanno già soverchiato altri, bisognerà che i pianeti formatisi al centro di tali vortici, venuti a far parte del grande vortice che ne ha avuto ragione, vi si pongano in equilibrio con un egual volume della materia in cui nuotano. Dimodoché, se questi pianeti presentano gradi di solidità diversi, si troveranno a distanze diverse dal centro del vortice in cui nuotano. E, se accade che due pianeti abbiano press'a poco la stessa forza per continuare il loro movimento in linea retta, o che un pianeta trascini nel suo piccolo vortice uno o svariati pianeti più piccoli che avrà vinto, in base al nostro modo di concepire la formazione delle cose, allora questi piccoli pianeti gireranno attorno al più grande, mentre questo ruoterà sul proprio centro; e tutti questi pianeti saranno trascinati dal moto del grande vortice a una distanza pressoché uguale dal suo centro[38].

Ci troviamo costretti, seguendo i lumi della ragione, a sistemare così le parti di cui si compone il mondo che immaginiamo formarsi per le vie più semplici. Infatti tutto quel che abbiamo detto poggia solo sulla nostra idea dell'estensione, le cui parti abbiamo supposto tendenti a muoversi secondo il movimento più semplice, che è quello rettilineo. E quando esaminiamo attraverso gli effetti se ci siamo sbagliati a voler spiegare i fatti in base alle loro cause,

[38] [Per quanto concerne pianeti e comete, vedi *Princìpi*, III, 119-157.]

siamo come stupiti nel vedere che i fenomeni relativi ai corpi celesti s'intonano abbastanza bene con quanto abbiamo detto. Infatti vediamo che tutti i pianeti situati al centro di un piccolo vortice ruotano intorno al proprio centro come il sole; che nuotano tutti nel vortice del sole e intorno al sole; che i più piccoli o i meno solidi sono i più vicini al sole, i più solidi i più lontani, e che taluni anche, come le comete, non possono restare nel vortice del sole; vediamo infine che ci sono parecchi pianeti intorno a cui ruotano parecchi altri pianeti più piccoli, come la luna attorno alla terra. Giove ne ha quattro; Saturno cinque; ed è quindi il più grande secondo alcuni astronomi; ma, se non lo è, per lo meno è necessario che sia il più solido. Forse, addirittura, Saturno ne ha un gran numero di così piccoli da fare il medesimo effetto di un cerchio continuo che, per la gran distanza, sembra senza spessore. Tali pianeti, essendo i più grandi che noi vediamo, si possono considerare generati da vortici abbastanza grandi per averne soverchiato altri prima di essere coinvolti nel vortice in cui ci troviamo. Huygens[39] dice che il diametro dell'anello di Saturno sta a quello del sole come 11 sta a 37, quello del suo globo come 5 sta a 37, quello di Giove come 2 a 11, quello di Marte come 1 a 166, quello della terra come 1 a 111, quello di Venere come 1 a 84, quello di Mercurio come 1 a 290. Quanto all'anno di Saturno, ossia alla sua rivoluzione intorno al sole, esso è di 29 anni, 174 giorni e 5 ore; quello di Giove di 11 anni, 317 giorni, 15 ore; quello di Marte molto prossimo ai 687 giorni; quello della terra di 365 giorni e un quarto; quello di Venere di 224 giorni e 18 ore; quello di Mercurio di 88 giorni.

Tutti questi pianeti ruotano intorno al loro centro: la terra in 24 ore, Marte in 25, o giù di lì, Giove in 10 ore circa; ma la luna fa il suo giro attorno al proprio centro solo in un mese, poiché mostra sempre la medesima faccia. Tutta la materia in cui i pianeti nuotano gira più rapida quand'è più vicina al sole o al centro del suo vortice perché la linea del suo movimento è più breve. Gli astronomi da Keplero in poi[40] ritengono attualmente che i cubi

[39] *Cosmotheoros*, p. 14 [*Cosmotheoros, sive de terris coelestibus earumque ornatu conjecturae*, 1698. Christiaan Huygens (1629-95) fu notissimo fisico, matematico e astronomo olandese, ricordato, fra l'altro, per la sua teoria ondulatoria della luce].

[40] *Cosmotheoros*, p. 105.

della distanza tra ciascun pianeta e il centro della sua rivoluzione siano tra loro nello stesso rapporto dei quadrati del tempo delle loro rivoluzioni; il che si nota anche nei satelliti di Giove e di Saturno. Quando Marte è opposto al sole è molto vicino alla terra; ne è estremamente lontano quando è congiunto al sole. Altrettanto dicasi dei pianeti superiori, Giove e Saturno, perché i pianeti inferiori come Mercurio e Venere, propriamente parlando non sono mai opposti al sole. Le linee che tutti i pianeti sembrano descrivere intorno alla terra non sono dei cerchi; si avvicinano molto alla ellisse e sembrano assai diverse tra loro a cagione delle diverse posizioni dei pianeti nei nostri confronti. Infine ciò che si nota con certezza nei cieli a proposito del moto dei pianeti si accorda molto bene con quanto abbiamo detto a proposito della loro formazione secondo le vie più semplici.

C'è tanta gente che considera pure chimere i vortici di Descartes. Tuttavia nulla è più facile da dimostrarsi quando si supponga: 1° che ogni corpo mosso tende a muoversi in linea retta; 2° che i pianeti hanno movimento circolare. Tutt'e due queste verità sono certe in base all'esperienza. È chiaro, per esempio, che, se Giove si muovesse nel vuoto, andrebbe sempre in linea retta; e, se si muovesse in una materia che non formasse un vortice, o che non girasse attorno al sole, non solo continuerebbe sempre a procedere in linea retta, o per lo meno descrivendo una spirale, ma, inoltre, perderebbe un po' alla volta il proprio movimento comunicandolo al fluido che verrebbe a spostare. Bisogna dunque che la materia celeste formi un vortice e che ogni pianeta ci si collochi in modo tale che il suo sforzo per allontanarsi dal sole si ponga in equilibrio con lo sforzo di un pari volume di questa materia.

Quanto alle stelle fisse[41], l'esperienza insegna che talune diminuiscono e spariscono del tutto; ma ne compaiono anche di nuove, il cui splendore e le cui dimensioni aumentano parecchio. Aumentano o diminuiscono via via che i vortici di cui sono il centro ricevono una quantità più o meno rilevante di primo elemento. Non si vedono più quando ci si formano sopra macchie o croste; si comincia a scoprirle quando queste macchie che ne offuscano il fulgore si dileguano del tutto. Tutte queste stelle mantengono

[41] [Per le stelle fisse, vedi in particolare *Princìpi*, III, 14, 23, 111, 112.]

sempre la medesima distanza tra di loro poiché sono il centro dei vortici e non vengono trascinate finché resistono agli altri vortici, ossia finché sono stelle. Sono tutte risplendenti come piccoli soli perché, come il sole, sono al centro di qualche vortice non ancora soverchiato. Le loro distanze dalla terra sono tutte diverse, anche se agli occhi si presentano come fossero attaccate a una volta; infatti, se ancora non si è notata la parallasse delle più vicine rispetto alle più lontane nel variare della posizione della terra, di sei mesi in sei mesi, ciò si deve al fatto che, a cagione della nostra immensa distanza dalle stelle, questa differenza di posizione non è abbastanza rilevante perché tale parallasse diventi percettibile. Forse qualcosa si potrà cogliere mediante i telescopi. Infine, tutto ciò che si può osservare nelle stelle usando dei sensi e dell'esperienza non sembra molto diverso da ciò che si è scoperto applicando la mente ai rapporti più semplici e più naturali che intercorrono tra le parti e i movimenti dell'estensione.

Se si vuole esaminare la natura dei corpi che sono quaggiù[42]

[42] [Quanto segue a proposito dei corpi terrestri è una fedele esposizione sommaria della quarta parte dei *Princìpi*. Giova ricordare che nei corpi terrestri predominano nettamente parti del 'terzo elemento', mentre, negli intervalli tra queste, si insinuano parti del secondo, e anche del primo. Insieme agli altri pianeti e alle comete, la Terra costituisce l'essere opaco ed oscuro, che respinge la luce, mentre il Sole e le stelle fisse, che hanno la forma del primo elemento e inviano la luce, costituiscono l'essere luminoso, e i cieli, che hanno la forma del secondo e alla luce offrono il passaggio, costituiscono l'essere trasparente (III, 52). Quest'armonica sistemazione dell'universo, a cui M. si ispira, avrebbe dovuto, nelle intenzioni di Descartes, coronare l'ambizioso progetto del *Mondo*, uscito solo postumo. Un punto che merita di essere sviluppato è la teoria della materia sottile, su cui M. si soffermerà tra poco, per tornarci poi su nell'ultimo capitolo della presente opera (VI, II, IX).

Quella della materia sottile, fu nell'opera cartesiana dottrina tutt'altro che pacifica. L'autore la venne maturando lentamente, non senza oscurità e contraddizioni. Già nel 1630 ne accenna in una lettera a Mersenne (AT, I, 119), e nella corrispondenza con Mersenne ci torna sopra a più riprese nel corso degli anni con fiduciosa schiettezza, mentre nei confronti di altri sembra voler osservare, per quanto è possibile, un geloso riserbo, come per un segreto suscettibile di dar luogo a indiscrezioni e a pretese di priorità di scoperta. Tipico, in questo senso, il caso di Hobbes, con la mediazione di Mersenne (AT, III, 301-302, 321, 341, 354).

Comunque, per esigenze poste dalla sua fisica, Descartes parla della materia sottile nella *Diottrica*, a proposito della trasmissione della luce e delle sensazioni di colore (cfr., in particolare, *Disc.* I, in AT, VI, 87 sgg.; *Disc.* II, in AT, VI, 102-103; *Disc.* V, AT, VI, 118; *Disc.* IX, AT, VI, 197) e nelle *Meteore*, allo stes-

bisogna cominciare col tenere conto del fatto che, essendo il primo elemento composto di un numero infinito di figure diverse, i corpi che saranno stati costituiti dalla riunione delle sue parti saranno multiformi. Ce ne saranno con parti ramificate; altri avranno parti lunghe; altri ancora tondeggianti, ma in ogni senso irregolari. Se le parti ramificate sono abbastanza grosse, i corpi saranno duri, ma flessibili e senza elasticità, come l'oro; se le loro parti sono meno grosse, saranno molli e fluidi, come la gomma, i grassi, gli oli; ma, se le loro parti ramificate sono di estrema fragilità, saranno simili all'aria. Se le parti lunghe dei corpi sono grosse e non flessibili, essi saranno piccanti, non soggetti a corruzione, facili da dissolversi, come i sali; se le medesime parti lunghe sono flessibili, saranno insipidi, come le acque; se le loro parti sono grossolane e in ogni senso irregolari, i corpi saranno simili alla terra e alle pietre. Infine ci saranno corpi di più nature diverse e non ce ne saranno due perfettamente uguali tra loro, in quanto il primo elemento è capace di assumere un'infinità di forme e tutte

so proposito (*Disc.* I; AT, VI, 233 sgg.), ma anche in un quadro molto più ampio, dove la materia sottile è la base della spiegazione dei principali fenomeni naturali esaminati. Nei *Princìpi* questa materia si identifica col primo elemento che, oltre a colmare i vuoti tra le piccole sfere del secondo elemento, va a formare il Sole e le stelle, che sono i corpi luminosi (III, 54); vedi anche *Le monde*, VIII (AT, XI, 48 sgg., in particolare 52-53) che segue la stessa linea dei *Princìpi*. Nelle anticipazioni offerte via via, con le reticenze di cui si è detto, la teoria dette luogo a obbiezioni, anche molto vivaci. Il padre Morin (AT, I, 544-545), a parte il suo scetticismo circa la pretesa spiegazione della luce con la suddetta materia, non credeva neppure che questa assolvesse la sua funzione fondamentale, di eliminare il vuoto. Le particelle di materia sottile gli risultavano sferiche, e quindi, per la loro forma, trovandosi ad essere in contatto reciproco in un solo punto, inadatte a costituire un'estensione continua. Molti luoghi di lettere cartesiane giustificano il suo punto di vista (AT, I, 265; AT, II, 74 e 467; AT, V, 551). In realtà la soluzione è relativamente semplice. Cartesio distingueva tra materia sottile (configurata in piccole sfere) e materia sottilissima (frazionata in particelle suscettibili di assumere, nella loro estrema mobilità, innumerevoli forme). Ne parlava, in via riservata, a Mersenne (AT, II, 483 e 564) aggiungendo di non voler divulgare in anticipo una teoria che sarebbe comparsa nel *Mondo*, mentre, nel 1646, quando già erano usciti i *Princìpi*, in una lettera del 23 novembre al marchese di Newcastle, diceva, a proposito delle particelle di mercurio: «non lasciano passare la materia sottile che ho chiamato secondo elemento, ma solo quella sottilissima che ho chiamato primo elemento». Del resto tutti i passi che abbiamo citato dalla *Diottrica*, pur non impegnandosi sull'argomento, parlano di materia molto sottile (*matière très subtile*). Si tratta di una distinzione fondamentale, ma sulla quale, in genere, non ci si è soffermati.]

queste forme non si combineranno mai allo stesso modo in due corpi diversi. Qualunque figura abbiano i corpi, se hanno pori abbastanza grandi per lasciar passare da ogni parte il secondo elemento, saranno trasparenti come l'aria, l'acqua, il vetro, ecc.; mentre se il primo elemento circonda interamente alcune delle loro parti e le agita con forza e con velocità sufficiente per respingere da ogni lato il secondo elemento, saranno luminosi come la fiamma. Se respingono tutto il secondo elemento che li urta, saranno bianchissimi; se lo accolgono senza respingerlo, saranno nerissimi; se, infine, lo respingono con diverse scosse o vibrazioni[43], appariranno di colori diversi.

Quanto alla loro posizione, i più pesanti o i meno leggeri, cioè quelli che avranno meno forza per continuare il loro movimento in linea retta, saranno i più vicini al centro, come i metalli. La terra, l'acqua, l'aria, ne saranno più lontani; e tutti i corpi manterranno la posizione in cui li vediamo perché devono essersi collocati tanto più lontani dal centro della terra quanto più movimento hanno per allontanarsene.

E non ci si deve stupire se dico ora che i metalli hanno meno forza per continuare il loro movimento in linea retta di quanta ne hanno la terra, l'acqua, e altri corpi ancor meno solidi; anche se prima ho detto che i corpi solidi hanno più forza degli altri per continuare il loro movimento in linea retta. Infatti la ragione per cui i metalli hanno meno forza di continuare a muoversi della terra o dei sassi, è che i metalli hanno molto meno movimento; poiché è sempre vero che, se due corpi di solidità diversa sono mossi con uguale velocità, il più solido ha più forza per andare in linea retta, perché il più solido ha un maggior movimento, ed è il movimento che costituisce la forza.

E, se si vuol conoscere la ragione per cui, verso il centro dei vortici i corpi grossolani sono pesanti, mentre sono leggeri quando ne sono molto lontani (se la terra, per esempio fosse più vicina al sole, risalirebbe dove si trova), si deve riflettere al fatto che i corpi grossolani ricevono il loro movimento dalla materia sottile che li circonda e in cui nuotano. Ora, tale materia sottile si muove attualmente

[43] Vedi, a questo proposito, l'*Eclaircissement XVI*^e^, alla fine della presente opera.

in circolo attorno al centro del vortice e comunica questo movimento comune a tutte le sue parti ai corpi grossolani che circonda. Ma non può comunicare a questi i movimenti particolari di ciascuna parte che tende verso diversi lati, allontanandosi tuttavia dal centro del vortice. Infatti si deve tener conto del fatto che le parti della materia sottile che premono verso i diversi lati possono solo comprimere il corpo grossolano che trasportano; questo corpo, infatti, non può volgersi contemporaneamente da più parti. Ma poiché la materia sottile che è verso il centro del vortice è dotata di molto più movimento di quanto non ne impieghi a procedere in circolo, e ai corpi grossolani che trascina non comunica se non il suo moto circolare e comune a tutte le sue parti – d'altronde se i corpi grossolani avessero più movimento di quello comune al vortice non tarderebbero a perderlo comunicandolo ai piccoli corpi che incontrano sul loro cammino – risulta evidente che i corpi grossolani verso il centro del vortice non hanno tanto movimento quanto la materia in cui nuotano, ciascuna parte della quale, prescindendo dal moto circolare o comune, si muove in parecchi modi diversi e questo movimento in diverse direzioni, diverso dal moto circolare o comune, rende la materia sottile più leggera dei corpi grossolani le cui parti stanno come in quiete le une accanto alle altre. Quando la polvere è smossa diventa leggera perché è più libera nell'attuare il suo movimento verso l'alto che verso il basso, dove la resistenza e la reazione è più grande. Perciò i corpi grossolani, non avendo se non il moto circolare e comune a tutta la terra, sono obbligati a cedere e, quindi ad accostarsi al centro del vortice, cioè sono tanto più pesanti quanto più sono solidi. Spiego più precisamente la causa della pesantezza nel penultimo *Eclaircissement* [*XVI*] verso la fine. Il mio proposito qui è solo di offrire un riassunto della fisica di Descartes.

Ma quando i corpi grossolani sono molto distanti dal centro del vortice, dato che il movimento circolare della materia sottile è allora rilevantissimo, poiché questa impiega quasi tutto il movimento di cui è dotata a girare intorno al centro del vortice, i corpi hanno tanto più movimento quanto più sono solidi, perché procedono press'a poco alla medesima velocità della materia sottile in cui nuotano; quindi hanno più forza per continuare il loro movimento in linea retta. Dimodoché i corpi grossolani, a una certa distanza dal centro del vortice, sono tanto più leggeri quanto più sono solidi.

Pertanto di qui si vede che la terra è metallica verso il centro e non molto solida verso la circonferenza; che l'acqua e l'aria devono persistere nello stato in cui le vediamo, ma che tutti questi corpi sono pesanti[44], l'aria come l'oro e l'argento vivo, perché più solidi e grossolani del primo e del secondo elemento; che la luna, essendo un po' troppo lontana dal centro del vortice della terra, benché solida, non è pesante; che Mercurio, Venere, la Terra, Marte, Giove e Saturno non possono cadere nel sole e che non sono abbastanza solidi per uscire dal loro vortice come le comete; sono in equilibrio con la materia in cui nuotano e, se si potesse scagliare abbastanza in alto una pallottola di moschetto o una palla di cannone, così in alto cioè che il movimento circolare e comune alle parti fra cui questi corpi si verrebbero a collocare – il solo movimento che possano riceverne – sorpassasse a sufficienza il movimento multiforme di queste medesime parti, i due corpi diventerebbero dei piccoli pianeti; oppure sarebbero abbastanza solidi per trasformarsi in una sorta di piccole comete che non potrebbero più fermarsi nei vortici.

Non pretendo di avere spiegato a sufficienza tutte le cose che ho detto, né di aver dedotto dai princìpi semplici di estensione, figura, movimento ciò che se ne deve immancabilmente dedurre. Voglio solo mostrare come Descartes ha proceduto nella scoperta delle cose naturali perché si possano paragonare le sue idee e il suo metodo alle idee e al metodo degli altri filosofi. Qui non mi sono proposto altro. Ma non ho timore d'affermare che, se si vuole smettere di stupirsi davanti alle proprietà del magnete, ai movimenti regolari del flusso e riflusso del mare, al fragore del tuono, alla generazione delle meteore, se, infine, si vuole conoscere a fondo la fisica, poiché la cosa migliore è leggere e meditare le sue opere, non si potrebbe approdare a nulla se non seguendo il suo metodo, voglio dire ragionando come lui su idee chiare e cominciando sempre dalle più semplici.

Non che questo autore sia infallibile; credo anzi di poter dimostrare che in parecchi luoghi delle sue opere ha sbagliato. Ma, a chi lo legge, credere che abbia sbagliato giova più della persuasione che tutto ciò che dice sia vero. Se lo si credesse infallibile, lo si leg-

[44] Ossia, sono spinti verso il centro della terra.

gerebbe senza indagare, si crederebbe a ciò che dice senza farne oggetto di conoscenza; si apprenderebbero le sue teorie come fossero delle favole, senza valore formativo per la mente. Egli stesso avverte che nel leggere le sue opere bisogna badare ai suoi eventuali errori e che non si deve credere nulla di ciò che dice se non quando l'evidenza ce lo imponga. Non somiglia infatti a quei falsi dotti che, usurpando un ingiusto dominio sulle menti, vogliono essere creduti sulla parola e, invece di rendere gli uomini discepoli della verità interiore proponendo loro soltanto delle idee chiare, li sottomettono all'autorità dei pagani e, con ragioni che non intendono, li portano ad accettare opinioni che non possono capire.

Bisogna rilevare che al tempo di Descartes non si era scoperto il segreto delle forze *centrifughe*, e che non se ne sapevano ancora misurare i rapporti, il che, nondimeno, è necessario per perfezionare la fisica celeste; inoltre Cartesio ignorava quel che abbiamo imparato dalle ultime osservazioni. Se solo avesse avuto la certezza di ciò che gli astronomi preparati ammettono oggi, che i cubi delle distanze dei corpi celesti dal centro del loro moto rotatorio sono fra loro nello stesso rapporto dei quadrati dei tempi della loro rivoluzione; se avesse saputo che le forze centrifughe hanno fra loro lo stesso rapporto dei quadrati delle velocità divisi per il diametro della loro rotazione, gli sarebbe stato facile correggere qualche luogo della sua fisica e perfezionarla. Infatti, mettendo, per esempio, nella precedente proporzione, al posto dei tempi il loro valore, ossia gli spazi percorsi o le rotazioni divise per le velocità, avrebbe scoperto una ragione naturale dell'equilibrio della materia celeste e i rapporti delle velocità e delle distanze dei pianeti che essa trascina ruotando; avrebbe inoltre tratto dalla conoscenza delle forze *centrifughe* parecchie conseguenze che si possono trovare nelle opere apparse da alcuni anni a questa parte. Dio non ci ha dato Descartes per insegnarci tutto ciò che è possibile sapere, come dice Averroè di Aristotele[45]. Spesso Descartes ha anche sbagliato, non per difetto di metodo o perché i suoi princìpi fossero errati, infatti non ne suppone altri al di fuori delle nozioni comuni e delle idee chiare, ma per la difficoltà di attenercisi nell'esame dei soggetti troppo complessi.

[45] [Vedi II, II, 6 e III, I, 3, § II.]

La principale obbiezione che gli si può rivolgere per la maniera di far nascere il sole, le stelle, la terra e tutti i corpi da cui siamo circondati è che sembra essere in contrasto con ciò che la Scrittura c'insegna sulla creazione del mondo e che, stando a lui, sembra che l'universo si sia formato da sé tal quale lo vediamo attualmente. A questo si possono dare parecchie risposte.

In primo luogo chi dice che Descartes è in contrasto con Mosè forse non ha approfondito le Sacre Scritture e Descartes quanto coloro che coi loro scritti hanno provato che la creazione del mondo si accorda perfettamente con le opinioni di questo filosofo.

Ma soprattutto si può rispondere che Descartes non ha mai preteso che le cose si siano formate un po' alla volta come egli le descrive. Infatti nel primo articolo della parte quarta dei suoi *Princìpi di filosofia*, intitolato *Per trovare le vere cause di ciò che è sulla terra bisogna mantenere l'ipotesi già ammessa, nonostante sia falsa,* dice positivamente l'opposto in questi termini: «Benché io non voglia convincere che i corpi che compongono questo mondo visibile siano mai stati prodotti nella maniera da me descritta, come di sopra ho avvertito, io sono, nondimeno, obbligato a mantenere ancora qui la medesima ipotesi, per spiegare ciò che è sulla terra, affinché se mostro chiaramente, come spero di fare, che si possono, con questo mezzo, dare delle ragioni comprensibilissime e certe di tutte le cose che vi si osservano, e che non si può fare il simile per mezzo di nessun'altra invenzione, noi abbiam ragione di concludere che, benché il mondo non sia stato fatto al principio in questo modo, e sia stato immediatamente creato da Dio, tutte le cose che contiene nondimeno sono ora della stessa natura che se fossero state così prodotte».

Descartes sapeva che per intendere bene la natura delle cose bisognava considerarle nella loro origine e nel loro nascere[46]; che bisognava sempre cominciare con le più semplici e risalire in primo luogo al principio; che non ci si doveva tormentare per stabilire se Dio aveva realizzato le sue opere un po' alla volta, per le vie più semplici, o se le aveva prodotte d'un sol tratto; ma, comunque Dio avesse proceduto, per conoscerle bene bisognava cominciare col considerarle nei loro princìpi e, solo in seguito, esaminare se ciò che si

[46] [*Discours*, V (AT, VI, 45); *Princìpi*, IV, 1.]

era pensato si accordava con ciò che Dio aveva fatto. Sapeva che le leggi della natura in base a cui Dio conserva tutte le sue opere nell'ordine e nella situazione in cui sussistono sono le stesse in base a cui ha potuto formarle e dar loro un assetto; è manifesto, infatti, per chiunque consideri le cose con attenzione, che se Dio non avesse sistemato d'un solo tratto tutta la sua opera come si sarebbe sistemata col tempo, tutto l'ordine della natura ne sarebbe sconvolto, poiché le leggi della conservazione contrasterebbero con l'ordine della prima creazione. Se tutto l'universo persiste nell'ordine in cui lo vediamo dipende dal fatto che le leggi del movimento da cui è mantenuto in quest'ordine sarebbero state capaci di sistemarvelo. E, se Dio avesse collocato le cose in un ordine diverso da quello in cui si sono sistemate in base alle leggi del movimento, tutte quante si sarebbero capovolte e, in forza di tali leggi, si sarebbero sistemate nell'ordine in cui attualmente le vediamo. Se Dio, per esempio, avesse fatto il Sole di forma cubica, certamente il Sole sarebbe divenuto in breve sferico in conseguenza delle leggi del movimento.

Un uomo vuole scoprire la natura di un pollo. A tal fine apre ogni giorno delle uova che ha messo in cova. Vi nota una piccola vescica che racchiude l'embrione del pollo, e in essa un punto prominente che scopre esserne il cuore; di là partono da tutti i lati dei canali sanguigni che sono le arterie; questo sangue torna al cuore attraverso le vene; compare all'inizio anche il cervello, mentre le ossa sono le ultime a formarsi. Quest'uomo si libera così di parecchi errori e trae inoltre dalle sue osservazioni parecchie conseguenze utilissime per la conoscenza degli animali. Cosa possiamo trovare a ridire sul suo comportamento? si può, a cagione del suo tentativo di scoprire la natura dei polli nella loro formazione, affermare la sua pretesa a convincerci che Dio ha formato il primo pollo cominciando col creare un uovo e conferendogli poi un certo grado di calore per farlo schiudere?

Perché dunque accusare Descartes di essere in contrasto con la Scrittura se, volendo esaminare la natura delle cose visibili, ne esamina la formazione in base alle leggi del movimento che si osservano immancabilmente in tutte le occasioni? Non ha mai avuto dubbi sul fatto[47] «che il mondo sia stato creato al principio con

[47] Art. 45 dei suoi *Princìpi*; parte terza.

tanta perfezione quanta ne ha, dimodoché il Sole, la Terra, la Luna, le stelle sono state sin d'allora, e la terra non ha avuto solamente in sé i semi delle piante, ma le piante stesse ne han coperto una parte; e Adamo ed Eva non sono stati creati bambini, ma in età di uomini adulti. La religione cristiana – dice Descartes – vuole che noi crediamo così, e la ragione naturale ci persuade assolutamente di questa verità, poiché, considerando l'onnipotenza di Dio, dobbiamo giudicare che tutto quanto ha fatto ha avuto fin dal principio tutta la perfezione che doveva avere; ma, nondimeno, poiché si saprebbe molto meglio qual è stata la natura di Adamo e quella degli alberi del Paradiso, se si fosse esaminato in che modo i fanciulli si formano a poco a poco nel ventre delle madri, e come le piante escono dai loro semi, che se si fosse solo considerato quali essi sono stati quando Dio li ha creati: egualmente noi faremo comprendere meglio qual è generalmente la natura di tutte le cose che sono al mondo, se possiamo immaginare dei princìpi che siano intelligibilissimi e semplicissimi, dai quali facciamo vedere chiaramente che gli astri e la terra ed infine tutto il mondo visibile avrebbero potuto essere prodotti come da alcuni semi – benché sappiamo che non sono stati prodotti in questo modo – che se descriviamo soltanto il mondo com'esso è, o come crediamo sia stato creato. E poiché credo aver trovato dei princìpi che sono tali, cercherò qui di spiegarli».

Descartes ha pensato che Dio avesse formato il mondo d'un sol tratto, ma ha pure creduto che l'avesse formato al medesimo modo, col medesimo ordine, con la stessa collocazione di parti che avrebbe avuto se l'avesse formato un po' alla volta per le vie più semplici. Pensiero degno della potenza e della saggezza di Dio: della sua potenza, poiché in un attimo ha realizzato tutte le sue opere nella loro maggior perfezione; della sua saggezza, perché così ha fatto intendere che prevedeva alla perfezione tutto ciò che di necessità doveva accadere nella materia se veniva agitata nei modi più semplici e anche perché l'ordine della natura non avrebbe potuto sussistere se il mondo fosse stato prodotto in contrasto con le leggi del movimento per cui si conserva, come ho detto in precedenza.

Del resto, c'è una bella differenza fra la formazione dei corpi viventi e organizzati e quella dei vortici di cui l'universo si compone. Un corpo organizzato contiene un'infinità di parti che dipendono

le une dalle altre in rapporto a fini particolari e che devono essere tutte attualmente formate per poter agire tutte insieme. Non bisogna, infatti, immaginare come Aristotele, che il cuore è il primo a vivere e l'ultimo a morire[48]. Il cuore non può battere senza l'influenza degli spiriti animali; questi non possono spandersi nel cuore senza i nervi; i nervi traggono la loro origine dal cervello da cui ricevono gli spiriti. Inoltre il cuore non può battere spingendo il sangue nelle arterie se queste non sono già formate, come le vene che glielo riconducono. In una parola, è evidente che una macchina non può funzionare se non è compiuta e che allo stesso modo il cuore non può vivere da solo. Dimodoché quando in un uovo che si è messo in cova appare quel punto preminente che è il cuore del pollo, il pollo vive; per la stessa ragione – ed è molto opportuno sottolinearlo – dal momento che la donna ha concepito, il suo bambino è vivo, perché la vita comincia quando gli spiriti fanno funzionare gli organi, e questi non possono funzionare senza essere attualmente formati e legati tra loro. Si prenderebbe pertanto una pessima strada se si pretendesse di ricavare dalle leggi semplici e generali della comunicazione dei movimenti la formazione degli animali e delle piante e delle loro parti le une dopo le altre, perché, nelle specie diverse, sono tutte diversamente legate le une alle altre in rapporto a fini ed usi diversi. Non si può dire altrettanto della formazione dei vortici: come in parte ho spiegato in precedenza, essi nascono naturalmente dalle leggi generali.

È ridicolo dire che secondo Descartes il mondo si è potuto formare da sé; Descartes infatti, come tutti quelli che seguono i lumi della ragione, ha riconosciuto che nessun corpo può muoversi con le proprie forze, e che tutte le leggi generali della comunicazione dei movimenti sono soltanto conseguenze delle immutabili volontà di Dio che agisce costantemente allo stesso modo[49]. Avendo provato che la materia riceve il movimento solo da Dio e che il movimento produce in tutti i corpi tutte le diverse forme di cui si rivestono, aveva fatto abbastanza per togliere ai libertini ogni pretesto di trarre alcun vantaggio dal suo sistema. Al contrario, se gli atei riflettessero un poco sui princìpi di questo filosofo, sarebbe-

[48] [*De partibus animalium*, III, VII, 670 a.]
[49] [*Princìpi*, II, 36-37.]

ro in breve costretti a riconoscere i loro errori. Perché, se possono, come i pagani, sostenere che la materia è increata, non possono lo stesso sostenere che sia mai stata capace di muoversi con le proprie forze. Quindi gli atei sarebbero almeno obbligati, se non volessero riconoscere il vero creatore, a riconoscere il vero motore. Ma la filosofia corrente offre loro ampi mezzi per accecarsi e sostenere i propri errori, perché parla loro di certe virtù impresse, di certe facoltà motrici, in una parola, di una certa natura che è il principio del movimento di ciascuna cosa; e, pur non avendone nessuna idea distinta, sono molto soddisfatti, per via del loro cuore corrotto, di collocarla al posto del vero Dio, immaginando che sia lei a creare tutte le meraviglie che vediamo.

CAPITOLO QUINTO

Spiegazione dei princìpi della filosofia di Aristotele; si fa vedere che non ha mai osservato la seconda parte della regola generale e si esaminano i suoi quattro elementi e le sue qualità elementari

Perché si possa stabilire in qualche modo un paragone tra la filosofia di Descartes e quella di Aristotele è opportuno che io esponga in succinto ciò che questi ha pensato degli elementi e dei corpi naturali in genere; i più dotti ritengono che ne abbia trattato nei quattro libri *De coelo*. Gli otto libri della *Fisica*, infatti, rientrano più nella logica o, volendo, nella metafisica, che nella fisica, in quanto si tratta di parole vaghe e generiche che non rappresentano alla mente nessuna idea distinta e particolare. Questi quattro libri s'intintolano *De coelo* perché il cielo è il principale dei corpi semplici di cui vi si tratta.

Il filosofo comincia l'opera provando che il mondo è perfetto. Ecco qui la sua prova. Tutti i corpi hanno tre dimensioni; non possono averne di più perché il numero tre, secondo i pitagorici, comprende tutto; ora il mondo è la riunione di tutti i corpi: dunque il mondo è perfetto[50]. Con questa spassosa prova si potrebbe

[50] [*De caelo*, I, 1, 268 ab.]

anche dimostrare che il mondo non potrebbe essere più imperfetto di quanto lo è, non potendo comporsi di parti che abbiano meno di tre dimensioni.

Nel secondo capitolo comincia col supporre certe verità peripatetiche. In primo luogo che i corpi naturali hanno per se stessi la forza di muoversi[51]; ma non lo prova né qui né altrove. Al contrario, nel primo capitolo del secondo libro della *Fisica* assicura che è ridicolo sforzarsi di provarlo[52], perché, dice, si tratta di cosa evidente per sé, e solo chi non può discernere ciò che è conoscibile per sé da ciò che non lo è si sofferma a provare le cose evidenti per mezzo di quelle oscure. Ma si è fatto vedere altrove che è assolutamente falso che i corpi naturali abbiano in sé la forza di muoversi; e che questo sembra evidente solo a coloro che, come Aristotele, seguono le impressioni dei sensi senza fare nessun uso della ragione.

Dice in secondo luogo che ogni movimento locale avviene in linea retta o in circolo, o secondo un percorso composto, parte rettilineo, parte circolare[53]; ma, se non voleva riflettere a ciò che temerariamente affermava, doveva almeno aprire gli occhi e avrebbe visto che c'è un'infinita varietà di movimenti che non si compongono di andamento rettilineo e circolare. O piuttosto doveva pensare che i movimenti composti di moti rettilinei possono essere infinitamente diversi, anche circolari, se si suppone che i moti componenti aumentino o diminuiscano la loro velocità in un'infinità di modi diversi, come si può vedere da quanto si è detto in precedenza[54]. Non ci sono, dice Aristotele, che due movimenti semplici, rettilineo e circolare; dunque tutti i movimenti sono composti da questi. Ma sbaglia. Il movimento circolare non è semplice; non si può concepirlo senza pensare a un punto con cui è in rapporto il corpo mosso piuttosto che il movimento, e tutto ciò che include un rapporto è relativo e non semplice. Ma se, come si dovrebbe, si definisce movimento semplice quello che tende sempre verso il medesimo luogo, il movimento circolare sarà infinitamente composto, poiché tutte le tangenti della linea circo-

[51] [*Ibid.*, I, 2, 268 b.]
[52] [*Fisica*, II, 1, 192 b - 193 a.]
[53] [*De caelo*, I, 1, 268 b.]
[54] Cap. IV.

lare tendono a direzioni diverse. Si può definire il cerchio in rapporto al centro, ma giudicare della semplicità del moto circolare in rapporto a un punto riguardo a cui non c'è movimento, significherebbe prendere una pessima strada. È evidente che un corpo che si muove sulla circonferenza di un cerchio non si muove in rapporto al punto matematico che ne costituisce il centro.

Dice, in terzo luogo[55], che tutti i movimenti semplici sono di tre specie: uno dal centro; l'altro verso il centro; il terzo attorno al centro. Ma, come già si è detto, non è vero che il terzo sia semplice. Ed è anche falso che i soli movimenti semplici siano quelli che vanno dal basso in alto o dall'alto in basso; perché tutti i movimenti rettilinei sono semplici, che si avvicinino al centro o che se ne allontanino, che si avvicinino ai poli o che si allontanino da questi, o da qualche altro punto. Ogni corpo, dice, si compone di tre dimensioni. Dunque il movimento di ciascun corpo deve avere tre movimenti semplici. Ma che rapporto c'è tra movimenti semplici e dimensioni? Inoltre ogni corpo ha tre dimensioni e nessun corpo ha un movimento composto di questi tre movimenti semplici.

In quarto luogo, suppone che i corpi siano semplici o composti e dice che i corpi semplici sono quelli che hanno in sé qualche forza che li muove, come il fuoco, la terra, ecc.; mentre i corpi composti ricevono il loro movimento da quelli che li compongono. Ma in questo senso non ci sono corpi semplici perché non ce n'è che abbiano in sé qualche principio del loro movimento. E nemmeno ci sono corpi composti, poiché i corpi composti presuppongono i semplici che non esistono. Così non ci sarebbero corpi. Ma che fantasia! definire la semplicità di un corpo come un potere di muoversi. Quali idee distinte si possono associare a queste parole di corpi semplici e composti se i corpi semplici si definiscono solo in rapporto a un'immaginaria forza di muoversi? Ma vediamo le conseguenze che Aristotele ricava da questi princìpi. Il moto circolare è un movimento semplice; il cielo si muove di moto circolare; dunque il suo movimento è semplice. Ora, il movimento semplice non può essere che di un corpo semplice, cioè di un corpo che si muove con le proprie forze; pertanto il cielo è

[55] [Quanto segue, fino all'affermazione aristotelica di un corpo perfetto dotato di moto circolare è un'esposizione del *De Caelo*, I, 1, 268 b - 2, 269 ab.]

un corpo semplice distinto dai quattro elementi, che si muovono di moto rettilineo. È abbastanza evidente che tutto questo ragionamento contiene soltanto proposizioni false e assurde. Esaminiamo le altre sue prove, perché parecchie cattive prove egli adduce a sostegno di una cosa tanto inutile quanto falsa.

La sua seconda ragione a riprova del fatto che il cielo è un corpo semplice distinto dai quattro elementi suppone che ci siano due specie di movimenti, naturale l'uno, contro natura o *violento* l'altro. Ma è abbastanza evidente per chiunque giudichi delle cose in base a idee chiare che, i corpi non avendo in se stessi una *natura* o un principio del loro movimento nel senso inteso da Aristotele, non esiste un movimento violento o contro natura. A tutti i corpi è indifferente essere o non essere mossi; essere mossi da un lato o dall'altro. Ma Aristotele, giudicando delle cose in base alle impressioni dei sensi, immagina che i corpi che, per le leggi della comunicazione dei movimenti si collocano sempre in una certa situazione rispetto agli altri, ci si collochino da se stessi, perché ci si trovano meglio e perché questo è più conforme alla loro natura. Ecco dunque il ragionamento di Aristotele.

Il moto circolare del cielo è naturale, o contro natura. Se è naturale, come abbiamo detto, il cielo è un corpo semplice, distinto dagli elementi, poiché gli elementi non si muovono naturalmente di moto circolare. Se il movimento circolare è contro la natura del cielo, o il cielo sarà uno degli elementi, come il fuoco, o qualcos'altro. Il cielo non può essere nessuno degli elementi, perché se, per esempio, fosse di fuoco, essendo il movimento naturale del fuoco dal basso in alto, il cielo avrebbe due movimenti contrari, quello circolare e quello dal basso in alto; il che è impossibile, perché un corpo non può avere due movimenti contrari. Se il cielo è un altro corpo che non si muove per sua natura di moto circolare, avrà qualche altro movimento naturale, il che non può essere; perché, se si muove per sua natura dal basso in alto, sarà fuoco o aria; se dall'alto al basso, sarà acqua o terra; dunque, ecc. Non mi soffermo a far rilevare nei particolari le assurdità di questi ragionamenti; dico soltanto, in generale, che ciò che dice Aristotele non significa nulla di distinto e che nelle sue affermazioni non c'è nulla di vero né alcuna conclusione valida. La terza ragione è questa.

Il primo e il più perfetto di tutti i moti semplici dev'essere il movimento di un corpo semplice, anzi del primo e del più perfet-

to dei corpi semplici. Ma il movimento circolare è il primo e il più perfetto dei moti semplici perché ogni linea circolare è perfetta, mentre nessuna linea retta lo è. Infatti, se la retta è finita, si può aggiungerle qualcosa; se è infinita, non è ancora perfetta poiché non ha *fine*[56], e le cose sono perfette solo quando sono *finite*; dunque il movimento circolare è il primo e il più perfetto dei movimenti e il cielo che si muove di moto circolare è semplice ed è il primo e il più divino dei corpi semplici. Ecco la quarta ragione.

Ogni movimento o è naturale o non lo è, e ogni movimento che non è naturale a certi corpi è naturale a certi altri. Vediamo che i movimenti dall'alto in basso e dal basso all'alto, che non sono naturali ad alcuni corpi sono naturali ad altri; infatti il fuoco non scende naturalmente, ma la terra sì. Ora, il movimento circolare non è naturale ai quattro elementi; bisogna dunque che ci sia un corpo semplice a cui questo movimento sia naturale. Dunque il cielo che si muove circolarmente è un corpo semplice distinto dai quattro elementi.

Infine il moto circolare è naturale o *violento* rispetto a certi corpi. Se è naturale, si tratta evidentemente di un corpo che rientra tra quelli semplici e tra i più perfetti; se non è naturale, è molto strano che questo movimento duri sempre, poiché vediamo durare pochissimo tutti i movimenti non naturali. Dopo tutte le ragioni addotte bisogna dunque credere che ci sia qualche altro corpo separato da tutti quelli da cui siamo circondati, di natura tanto più perfetta quanto più è lontano da noi. Ecco come ragiona Aristotele. Ma io sfido il più intelligente dei suoi interpreti ad associare a termini di cui egli si serve delle idee distinte e a mostrare che questo filosofo comincia dalle cose più semplici prima di arrivare alle più complesse come, secondo quanto ho provato, è assolutamente necessario per ragionar bene.

Se non temessi di diventar noioso, tradurrei qualche capitolo d'Aristotele. Ma, a parte il fatto che leggerlo in francese (ossia intendendolo) non diverte, ho mostrato a sufficienza, col poco che ne ho esposto, come la sua maniera di filosofare sia interamente inutile per la scoperta della verità. Infatti, poiché egli stesso dice

[56] *Télos* e *téleios* danno luogo al medesimo equivoco di *finito* nel senso di compiuto e di *fine*. Questo filosofo prova così che una linea infinita non è perfetta perché non è *finita*.

nel quinto capitolo del *De coelo* che chi comincia con l'ingannarsi in qualche cosa s'inganna diecimila volte di più se procede parecchio[57]; essendo evidente che non sa ciò che dice nei primi due capitoli del suo libro, bisogna ritenere cosa incauta accettare la sua autorità senza esaminare le sue ragioni. Ma per ribadire questa convinzione farò vedere che in questo primo libro non c'è capitolo in cui non si riscontri qualche incongruenza.

Nel terzo capitolo afferma che i cieli sono incorruttibili e incapaci di qualunque alterazione[58]; ne adduce parecchie prove assai spassose: per esempio, che sono la dimora degli dèi immortali e che mai vi si sono rilevati mutamenti. E questa sarebbe una prova abbastanza valida se dicesse che qualcuno ne è ritornato o è stato abbastanza vicino ai corpi celesti per notarne i mutamenti. Ma non so se al giorno d'oggi ci si rimetterebbe neppure alla sua autorità, in quanto il telescopio ci dimostra il contrario.

Nel quarto capitolo pretende di provare che il moto circolare non ha un moto che gli si contrapponga[59]. Tuttavia è manifesto che il movimento da Oriente a Occidente è contrario a quello da Occidente a Oriente.

Nel quinto capitolo offre prove insostenibili del fatto che i corpi non sono infiniti[60], in quanto si basa sui movimenti dei corpi semplici. Ma chi vieta che al disopra del suo primo mobile ci sia anche qualche estensione priva di movimento?

Nel sesto capitolo si diverte senza costrutto a provare che gli elementi non sono infiniti. Chi può dubitarne, infatti, quando si supponga, come lui, che siano racchiusi nel cielo che li circonda? Ma si rende ridicolo quando osa provarlo in base alla loro pesantezza e leggerezza[61]. Se gli elementi fossero infiniti, dice, ci sarebbero una pesantezza e una leggerezza infinite; il che è impossibile. Dunque, ecc. Chi vuole conoscere maggiori dettagli in proposito può trovarli nei suoi libri. Se li riferissi, crederei di sprecare il mio tempo.

Nel settimo capitolo continua a provare che i corpi non sono infiniti, cominciando dal supporre che ogni corpo dev'essere ne-

[57] [*De caelo*, I, 5, 271 b.]
[58] [*Ibid.*, I, 3, 270 ab.]
[59] [*Ibid.*, I, 4, 270 b - 271 a.]
[60] [*Ibid.*, I, 5, 271 b - 273 a, e, in particolare, 271 b e 272 a.]
[61] [*Ibid.*, I, 6, 273 a - 274 a.]

cessariamente in movimento[62]; cosa che non prova e che non è suscettibile di essere provata.

Nell'ottavo capitolo sostiene che non ci sono svariati mondi della medesima specie con questa spassosa ragione: se ci fosse un'altra terra oltre quella da noi abitata, essendo la terra pesante per sua natura, quest'altra terra dovrebbe cadere sulla nostra[63], perché la nostra è il centro sui cui devono cadere tutti i corpi pesanti. Ma da quale fonte lo ha appreso se non dai sensi?

Nel nono capitolo prova che neanche è possibile vi siano diversi mondi perché, se ci fosse qualche corpo al disopra del cielo, sarebbe semplice o composto[64], in uno stato naturale o violento; e questo non è possibile per ragioni che ricava dalle tre specie di movimento di cui già si è parlato.

Nel decimo capitolo[65] assicura che il mondo è eterno, perché non può essere che abbia avuto un inizio e che duri sempre; vediamo infatti che tutto ciò che ha un principio col tempo si corrompe. Questo lo ha imparato dai sensi. Ma che il mondo durerà sempre chi glielo ha detto?

Impiega l'undicesimo capitolo[66] a spiegare che cosa s'intende per incorruttibile, come se l'equivoco presentasse gravi pericoli, e se dalla sua spiegazione dovesse trarre grande utilità. Tuttavia il termine *incorruttibile* è così chiaro per se stesso che Aristotele non si dà pensiero né di spiegare in che senso bisogna intenderlo, né in che senso lo intende lui. Sarebbe stato più opportuno definire un'infinità di termini di cui si serve, termini che risvegliano solo idee sensibili. Se lo avesse fatto, leggendo le sue opere si sarebbe forse imparato qualcosa.

Infine, nell'ultimo capitolo di questo primo libro *De coelo*, cerca di dimostrare che il mondo è incorruttibile, perché non può essere che abbia avuto un inizio e che duri eternamente. Tutte le cose, dice sussistono per un tempo finito o infinito. Ma ciò che è infinito in un solo senso, non è né finito né infinito[67]. Pertanto nulla può sussistere in questa maniera.

[62] [*Ibid.*, I, 7, 274 b.]
[63] [*Ibid.*, I, 8, 276 a.]
[64] [*Ibid.*, I, 9, 278 b.]
[65] [*Ibid.*, I, 10, 279 b.]
[66] [*Ibid.*, I, 11, 280 b.]
[67] [Vedi, in particolare, *De Caelo*, I, 12, 281 b - 282 a, 283 a.]

Ecco come ragiona il *principe* dei filosofi e il *genio* della natura; invece di far conoscere per mezzo di idee chiare e distinte la vera causa degli effetti naturali, instaura una filosofia pagana sulle idee false e confuse dei sensi, o su idee troppo generiche per essere utili alla ricerca della verità.

Non rimprovero qui ad Aristotele di avere ignorato che Dio ha creato il mondo nel tempo, per far conoscere la sua potenza e la dipendenza delle creature, e che mai lo annienterà perché si sappia anche che egli non può mutare e che non si pente mai dei suoi piani. Ma ritengo di potergli rimproverare la sua affermazione che il mondo esiste *ab aeterno* in base a prove sprovviste di qualunque efficacia. Se talvolta merita indulgenza per le opinioni che sostiene, non ne merita quasi mai per le ragioni che adduce quando tratta di cose che implicano qualche difficoltà. Forse le cose che ho detto saranno di già bastate a convincere il lettore, anche se non ho riferito tutti gli errori che ho trovato nel libro a cui ho attinto e se ho cercato di far parlare l'autore più chiaramente di quel che di solito non si faccia.

Ma per generare la piena persuasione che il *genio della natura* non ne svelerà mai gli arcani agli uomini, è opportuno che io faccia vedere come i princìpi su cui questo filosofo si fonda per spiegare gli effetti naturali, siano affatto privi di solidità.

È evidente che in fisica non si può scoprire nulla[68] se non si comincia dai corpi più semplici, ossia dagli elementi; gli elementi, infatti, sono i corpi in cui tutti gli altri si risolvono perché sono contenuti in essi o attualmente o in potenza. Aristotele li definisce così. Ma non si troverà che Aristotele abbia spiegato con un'idea distinta nelle sue opere questi corpi semplici in cui pretende che si risolvano gli altri; quindi, non essendo chiaramente conosciuti i suoi elementi, è impossibile scoprire la natura dei corpi che ne sono composti.

Il filosofo dice, sì, che ci sono quattro elementi: fuoco, aria, acqua, terra; ma non ne fa conoscere chiaramente la natura; non ne dà un'idea distinta; neppure vuole che i suoi elementi siano il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra che noi vediamo, perché, infine, se così

[68] Parlo attenendomi al punto di vista dei peripatetici (*De Caelo*, cap. 3, libro 3 [302 a]).

fosse, ne avremmo almeno qualche nozione attraverso i nostri sensi. È vero che in parecchi luoghi delle sue opere cerca di spiegarli con le qualità di caldo e di freddo, d'umido e di secco, di pesante e di leggero; ma questa maniera di spiegarli è così incongruente e ridicola da non lasciar capire come tanti dotti se ne siano contentati. Ed è ciò che mostrerò.

Aristotele nel *De coelo* pretende che la terra sia al centro del mondo[69], e che tutti i corpi che si compiace di chiamare semplici perché suppone si muovano per loro natura debbano muoversi di movimenti semplici. Assicura che oltre al moto circolare, che sostiene essere semplice e in base al quale prova che il cielo a cui attribuisce movimento circolare è un corpo semplice, di movimenti semplici non ce ne sono che due: l'uno dall'alto in basso, o dalla circonferenza verso il centro; l'altro dal basso in alto o dal centro verso la circonferenza[70]; questi movimenti semplici convengono a corpi semplici e quindi la terra e il fuoco sono corpi semplici di cui uno assolutamente pesante e l'altro assolutamente leggero[71]. Ma poiché pesantezza e leggerezza possono convenire a un corpo o assolutamente o relativamente, conclude che ci sono ancora due elementi o corpi semplici, uno dei quali è relativamente leggero, l'altro relativamente pesante, ossia l'acqua e l'aria[72]. Ecco come dimostra che ci sono quattro elementi e non di più.

È evidente per chi esamina le opinioni degli uomini con la propria ragione che tutte queste proposizioni sono false, o almeno che non possono passare per princìpi chiari e incontestabili di cui si abbiano idee molto chiare e distinte e che possano servire di fondamento alla fisica. Nulla, certamente, è più assurdo del voler stabilire il numero degli elementi in base a qualità immaginarie di pesantezza e di leggerezza, affermando senza nessuna prova che ci sono corpi pesanti ed altri leggeri per loro natura. Perché, se si deve solo parlare senza addurre prove, si potrà dire che tutti i corpi sono per loro natura pesanti e che tutti si sforzano di accostarsi al centro del mondo come al luogo della loro quiete; e si potrà

[69] [*Ibid.*, II, 14, 296 b.]
[70] [*Ibid.*, I, 2, 268 b - 269 a e III, 3, 302 b.]
[71] [*Ibid.*, IV, 1, 308 a; IV, 2, 308 b; IV, 4, 311 b.]
[72] [*Ibid.*, IV, 4, 311 a; IV, 5, 312 ab; vedi anche *De gen. et corr.*, II, 3, 330 b - 331 a.]

al contrario sostenere che i corpi sono per loro natura leggeri, e che tendono tutti a salire verso il cielo come verso il luogo della loro più grande perfezione. Infatti, se a chi dice che tutti i corpi sono pesanti, si obbietti che l'aria e il fuoco sono leggeri, avrà solo da rispondere che il fuoco e l'aria non sono leggeri, ma che sono meno pesanti dell'acqua e della terra, e per questo sembrano leggeri. Il caso di questi elementi è come quello di un pezzetto di legno che nell'acqua sembra leggero – non che lo sia in se stesso: infatti nell'aria cade verso il basso – perché l'acqua che è più pesante si colloca al disotto e lo fa salire.

Se, al contrario, a chi sostenga che tutti i corpi sono per loro natura leggeri si obbietta che la terra e l'acqua sono pesanti, allo stesso modo risponderà che questi corpi sembrano pesanti perché non sono tanto leggeri come gli altri che li circondano: il legno, per esempio, sembra pesante quando è nell'aria, non perché sia pesante, poiché sale quando è nell'acqua, ma perché non è leggero quanto l'aria.

È dunque ridicolo supporre come princìpi incontestabili che i corpi siano leggeri o pesanti per loro natura. Al contrario, è evidente che nessun corpo ha in sé la forza di muoversi e che gli è indifferente essere mosso dall'alto in basso o dal basso in alto; da Oriente a Occidente o da Occidente a Oriente; dal polo meridionale al settentrionale o in qualsivoglia altra maniera.

Ma concediamo ad Aristotele che vi siano quattro elementi come desidera lui; due pesanti e due leggeri per loro natura, ossia fuoco, aria, acqua, terra. Quali conclusioni se ne potranno ricavare per la conoscenza dell'universo? Questi quattro elementi non sono il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra che vediamo; secondo lui si tratta di altro. Non li conosciamo attraverso i sensi, e ancora meno attraverso la ragione, perché non ne abbiamo nessuna idea distinta. Voglio che sappiamo che tutti i corpi naturali ne sono composti, poiché Aristotele ha detto così. Ma la natura di questi corpi composti ci è ignota e li possiamo conoscere solo conoscendo i quattro elementi o corpi semplici che li compongono, perché non si conosce il composto se non attraverso il semplice.

Il fuoco, dice Aristotele, è leggero per sua natura; il moto dal basso in alto è un movimento semplice; il fuoco è dunque un corpo semplice, poiché il movimento deve essere proporzionato al mobile. I corpi naturali si compongono dei corpi semplici; dunque

c'è del fuoco in tutti i corpi naturali. Ma un fuoco che non somiglia a quello che vediamo, perché spesso il fuoco è solo in *potenza* nei corpi che ne sono composti. Cosa c'insegnano questi discorsi peripatetici? Che in tutti i corpi c'è del fuoco, o *attuale* o *potenziale*; ossia che tutti i corpi sono composti di qualcosa che non si vede e di cui non si conosce la natura. Ecco qui tutto il nostro progresso.

Ma, se Aristotele non ci fa conoscere la natura del fuoco e degli altri elementi di cui tutti i corpi si compongono, si potrà forse immaginare che ce ne sveli almeno le qualità e le principali proprietà. Bisogna sottoporre ciò che ne dice a ulteriore esame.

Ci dichiara che ci sono quattro qualità principali[73] appartenenti al tatto: caldo, freddo, umido, secco; tutte le altre si compongono di queste; e distribuisce così queste quattro qualità primarie ai quattro elementi: al fuoco, il caldo e il secco; all'aria, il caldo e l'umido; all'acqua, il freddo e l'umido; alla terra, il freddo e il secco[74]. Assicura che il caldo e il freddo sono qualità attive; il secco e l'umido qualità passive. Definisce il caldo, *ciò che riunisce le cose omogenee*; il freddo, *ciò che riunisce tutte le cose, sia omogenee che eterogenee*; l'umido, *ciò che non se ne sta facilmente entro limiti propri, ma facilmente si fa delimitare da altro*; il secco, *ciò che se ne sta facilmente entro limiti propri, mentre non si adatta facilmente ad essere delimitato dai corpi che lo circondano*[75].

Quindi, secondo Aristotele, il fuoco è un elemento caldo e secco; è pertanto un elemento che riunisce le cose omogenee, che sta facilmente entro limiti propri e che con difficoltà si lascia delimitare da altro. L'aria è un elemento caldo e umido; è pertanto un elemento che riunisce le cose dello stesso genere e che non resta facilmente entro limiti propri, ma tende a lasciarsi delimitare da altro. L'acqua è un elemento freddo e umido; è dunque un elemento che riunisce sia le cose omogenee che quelle eterogenee, e che non resta facilmente entro limiti propri, ma tende a lasciarsi delimitare da altro. La terra, infine, è fredda e secca; è dunque un elemento che riunisce le cose omogenee ed eterogenee, che resta facilmente entro limiti propri e che non si adatta facilmente a farsi delimitare da altro.

[73] *De gen. et corr.*, II, 2 [329 b - 330 a] e 3 [330 a - 331 a].
[74] Cap. 2 [cap. 3, 330 b].
[75] [Seguo la traduzione di Malebranche con tutte le sue libertà e forzature.]

Ecco gli elementi spiegati dal punto di vista di Aristotele, o secondo le definizioni che egli ha dato delle loro qualità principali, e poiché, se gli prestiamo fede, gli elementi sono i corpi semplici di cui tutti gli altri si compongono e le loro qualità delle qualità semplici di cui tutte le altre si compongono, la conoscenza di tali elementi e delle loro qualità dev'essere molto chiara e molto distinta, poiché se ne deve dedurre tutta la fisica, cioè la conoscenza dei corpi sensibili che ne sono composti.

Vediamo dunque cosa può esservi di manchevole in questi princìpi. In primo luogo Aristotele non associa nessuna idea distinta al termine qualità. Non si sa se per qualità intenda un essere reale distinto dalla materia, o semplicemente la modificazione della materia; talvolta sembra intendere il termine in un senso, talvolta in un altro. È vero che nell'ottavo capitolo delle *Categorie* definisce la qualità[76] ciò per cui *alle cose viene attribuita una certa qualità*, ma non è propriamente questo che si richiede. In secondo luogo le definizioni che dà delle quattro qualità primarie, caldo, freddo, umido e secco, sono tutte false o inutili.

Ecco la sua definizione del calore. *Il calore è ciò che riunisce le cose omogenee*.

In primo luogo non risulta che questa definizione spieghi perfettamente la natura del calore, quand'anche fosse vero che il calore riunisce sempre le cose omogenee.

In secondo luogo è falso che il calore riunisca le cose omogenee. Il calore non riunisce le parti dell'acqua, ma le dissolve piuttosto in vapore. Non riunisce le parti del vino, né quelle di alcun altro liquido o corpo fluido; neppure quelle dell'argento vivo. Al contrario, scompone e separa tutti i corpi solidi e fluidi, omogenei ed eterogenei. E se ve ne ha taluni di cui il fuoco non può dissolvere le parti, non è perché queste sono omogenee, ma perché sono troppo grosse e troppo solide per essere trasportate dal movimento delle parti del fuoco.

In terzo luogo, in verità il calore non può né riunire né dissolvere le parti di nessun corpo, omogenee o eterogenee che siano. Infatti per riunire, per separare, per dissolvere le parti di un corpo bisogna muoverle. Ora, il calore non può muovere nulla, o per

[76] [*Cat.*, 8, 8 b.]

lo meno non è evidente che il calore possa muovere i corpi. Infatti, per quanto si consideri il calore con tutta l'attenzione possibile, non si può scoprire che possa comunicare al corpo un movimento che non ha. Si vede, sì, che il fuoco muove e separa le parti dei corpi che gli sono esposte; questo è vero, ma forse non si tratta di un effetto del suo calore poiché non è neppure evidente che ne possegga. Si tratta piuttosto dell'azione delle sue parti che sono visibilmente in un moto continuo. È evidente che le parti del fuoco, venendo a urtare contro un corpo gli devono comunicare una parte del loro movimento, vi sia o non vi sia del calore nel fuoco. Se le parti di questo corpo sono poco solide, il fuoco deve dissolverle; se sono molto solide e grossolane, il fuoco può solo muoverle e farle scivolare le une sulle altre; infine se sono miste, sottili e grossolane, il fuoco non deve dissolvere se non quelle che può spingere abbastanza forte da separarle completamente dalle altre. Quindi il fuoco può solo separare; se riunisce, il fatto è puramente accidentale. Ma Aristotele pretende tutto l'opposto. «Il separare[77], dice, che taluni attribuiscono al fuoco, non è che riunire le cose del medesimo genere; infatti solo per accidente il fuoco rimuove le cose di genere diverso».

Se Aristotele avesse cominciato col distinguere la sensazione di calore dal movimento delle particelle di cui si compongono i corpi chiamati caldi e avesse poi definito il calore assunto come il movimento delle parti dicendo che il calore è ciò che agita e separa le parti invisibili di cui i corpi visibili si compongono, avrebbe dato del calore una definizione abbastanza accettabile. Una definizione, tuttavia, non ancora del tutto soddisfacente perché non farebbe conoscere esattamente la natura dei movimenti dei corpi caldi.

Aristotele definisce il freddo *ciò che riunisce i corpi omogenei e quelli eterogenei*. Anche questa definizione è del tutto priva di valore, perché è falso che il freddo riunisca i corpi. Per riunirli bisogna muoverli, ma, se ci si vale della propria ragione, è evidente che il freddo non può muovere nulla. In effetti per freddo s'intende o ciò che si sente quando si ha freddo, o ciò che causa la sensazione di freddo. Ora, è chiaro che la sensazione di freddo non può muovere nulla poiché non può spingere nulla. Quanto a ciò

[77] *De gen. et corr.*, II, 2 [329 b].

che causa la sensazione, esaminando i fatti razionalmente, non si può dubitare che si tratta della quiete o della cessazione del movimento. Quindi, se il freddo nei corpi è solo la cessazione di quella sorta di movimento che accompagna il calore, è evidente che, se il calore separa, il freddo non separa. Perciò il freddo non riunisce né le cose omogenee né quelle eterogenee, perché ciò che non può spingere nulla non può riunire nulla; in una parola: poiché non fa nulla non riunisce nulla.

Aristotele, fondando il suo giudizio sui sensi, suppone il freddo altrettanto positivo quanto il caldo, perché le sensazioni di caldo e di freddo sono entrambe reali e positive; pensa perciò che le due qualità siano attive. In effetti, attenendosi alle impressioni dei sensi, si ha ragione di ritenere il freddo una qualità molto attiva poiché un pochino d'acqua fredda congela, riunisce e indurisce in un solo colpo l'oro e il piombo fusi se vi si versano sopra da un crogiolo, pur essendo il calore di questi metalli abbastanza intenso per separare le parti dei corpi che toccano.

Da ciò che abbiamo detto nel primo libro sugli errori dei sensi è manifesto che, se per giudicare delle qualità dei corpi sensibili ci si appoggia soltanto sui sensi, è impossibile scoprire nessuna verità certa e incontestabile che possa servire come principio per progredire nella conoscenza della natura. Per questa via infatti non si può neppure scoprire quali siano le cose calde e quali le fredde[78]. Se parecchie persone toccano dell'acqua leggermente tepida, alcune la trovano calda, altre fredda. La trovano fredda quelli che hanno caldo, la trovano calda quelli che hanno freddo; e, supponendo che i pesci siano capaci di sensazione, tutto fa credere che la trovino ancora calda quando tutti gli uomini la trovano fredda. Lo stesso dicasi dell'aria: sembra calda o fredda a seconda della varia disposizione dei corpi di coloro che vi sono esposti. Aristotele pretende che sia calda, ma io non credo che chi abita verso il Nord divida la sua opinione, poiché anche parecchie persone istruite, che vivono in paesi non meno caldi della Grecia hanno sostenuto che è fredda. Ma questa questione, che nella scuola è sempre stata importante, non si risolverà mai finché non si associerà un'idea distinta al termine calore.

[78] Vedi l. I, dal cap. 11 fino al 15.

Le definizioni che Aristotele dà del caldo e del freddo non possono fornirne un'idea determinata. L'aria, per esempio, e l'acqua stessa, per calda e scottante che sia, riuniscono le parti del piombo fuso con quelle di qualsivoglia metallo. L'aria riunisce tutti i grassi uniti alle resine e a qualunque altro corpo solido. E bisognerebbe essere un peripatetico di stretta osservanza per azzardarsi a esporre all'aria del mastice per separarne la cenere dalla pece, o qualche altro corpo composto per risolverlo nei suoi componenti. L'aria non è dunque calda secondo la definizione che Aristotele dà del calore. Essa separa i liquidi dai corpi che ne sono imbevuti, indurisce il fango, asciuga la biancheria stesa, anche se Aristotele la considera umida. L'aria è dunque calda secondo questa definizione. In base a questa definizione non si può dunque determinare se è calda o no. Si può senz'altro assicurare che è calda rispetto al fango, poiché separa l'acqua dalla terra che vi è mescolata. Ma bisognerebbe provare i diversi effetti dell'aria su tutti i corpi per sapere se c'è calore nell'aria che respiriamo. Se così è, non lo sapremo mai. Dimodoché la cosa più sbrigativa è di non stare a filosofare sull'aria che respiriamo, ma su una certa aria pura ed elementare che non si trova quaggiù, e di dare per certo, come fa Aristotele, che è calda, senza offrirne prove e senza nemmeno sapere distintamente ciò che si intende con quest'aria e col suo calore. È così che si offriranno dei princìpi difficili da confutare; non per via della loro evidenza e della loro consistenza, ma perché sono oscuri, simili ai fantasmi, che non si possono ferire perché non hanno corpo.

Non mi soffermo sulle definizioni che Aristotele dà dell'umido e del secco perché è abbastanza evidente che non ne spiegano la natura. Secondo queste definizioni, infatti, il fuoco non è secco, poiché non se ne sta facilmente entro i propri limiti; e il ghiaccio non è umido, poiché se ne sta entro i propri limiti e non si adatta facilmente a farsi delimitare da altro. È vero che il ghiaccio non è umido, se per *umido* s'intende *fluido*; ma se s'intende in questo senso, va detto che la fiamma è molto umida, come l'oro e il piombo fusi. È anche vero che il ghiaccio non è umido se per umido s'intende ciò che si attacca facilmente a ciò che tocca; ma in questo senso la pece, il grasso e l'olio sono molto più umidi dell'acqua poiché si attaccano più fortemente dell'acqua. In questo senso è umido l'argento vivo, in quanto si attacca ai metalli; e l'ac-

qua stessa non è perfettamente umida perché non si attacca facilmente ai metalli. Pertanto, per difendere le opinioni di Aristotele non si deve ricorrere alle testimonianze dei sensi.

Ma non proseguiamo nell'esame delle stupefacenti definizioni che questo filosofo ci ha dato delle quattro qualità elementari e supponiamo sia incontestabile tutto ciò che i sensi ci dicono di esse. Diamo un ulteriore impulso alla nostra fede e accettiamo per vero che tutte queste definizioni siano molto giuste. Vediamo solo se è vero che tutte le qualità dei corpi sensibili si compongono di queste qualità elementari. Aristotele lo pretende, e deve pretenderlo, poiché considera queste quattro prime qualità come i princìpi delle cose che vuole spiegarci nella *Fisica*.

C'insegna pertanto che i colori nascono dalla mescolanza delle quattro qualità elementari[79]: si ha il bianco quando l'umidità prende il sopravvento sul calore, come nei vecchi che incanutiscono; il nero quando l'umidità si secca, come nei muri delle cisterne; tutti gli altri colori per mescolanze analoghe; anche gli odori e i sapori derivano dalle diverse mescolanze del *secco* e dell'*umido* dovute al caldo e al freddo; ne dipendono persino il pesante e il leggero. In una parola, secondo Aristotele, tutte le qualità sensibili devono essere prodotte dalle due qualità *attive*, caldo e freddo, e devono essere composte dalle due *passive*, umido e secco, perché vi sia una qualche connessione verosimile tra i suoi princìpi e le conseguenze che ne ricava.

Più difficile tuttavia persuadersi di queste cose che di tutte le altre fin qui riferite. Si stenta a credere che la terra e gli altri elementi non sarebbero colorati o visibili se fossero al puro stato naturale, senza nessun miscuglio di qualità elementari, anche se ce lo assicurano dei dotti commentatori del filosofo. Non si capisce cosa voglia dire Aristotele quando afferma che il bianco dei capelli è prodotto dall'umidità, perché l'umidità dei vecchi è più forte del loro calore, anche se, nel tentativo di penetrare il suo pensiero, si mette la definizione al posto del definito. Sembra, infatti, un'incomprensibile assurdità dire che i capelli imbiancano ai vecchi perché «ciò che non se ne sta facilmente entro limiti propri, ma

[79] [Per i colori, vedi il *De coloribus*, in particolare i capp. 5 e 6, 794 b-797 b; per gli odori e i sapori il *De sensu*, capp. 4 e 5, in particolare 4, 441 b e 442 b; 5, 443 ab.]

facilmente si fa delimitare da altro» soverchia «ciò che riunisce le cose omogenee». Né meno si stenta a credere che il sapore trovi spiegazione esauriente quando dice che consiste nella mescolanza del secco, dell'umido e del caldo; tanto più quando si sostituiscono alle parole le definizioni che il filosofo ne dà, come sarebbe utile fare se queste fossero valide. Forse, addirittura, non si potrebbe trattenere il riso se al posto delle definizioni della fame e della sete offerte da Aristotele[80], quando dice che la fame è il desiderio del caldo e del secco, la sete del freddo e dell'umido, si sostituissero le definizioni delle parole fame e sete, chiamando la fame «il desiderio di ciò che riunisce le cose omogenee, standosene facilmente entro limiti propri e non adattandosi facilmente ad essere delimitato da altro»; e definendo la sete «il desiderio di ciò che riunisce le cose omogenee ed eterogenee, e che, non potendo rimanere facilmente entro limiti propri, facilmente si lascia delimitare da altro».

È certo regola utilissima per stabilire se si sono definiti bene i termini e per non commettere errori nei propri ragionamenti, quella di sostituire spesso la definizione alla cosa definita; per questa via si colgono i termini equivoci e l'entità delle relazioni false e imperfette, oppure la coerenza dei ragionamenti. Ma, se questo è vero, cosa si può dire dei ragionamenti di Aristotele che, sottoposti a questa regola diventano un guazzabuglio incongruente e ridicolo? e che si deve dire di tutti coloro che ragionano solo in base alle idee false e confuse dei sensi, poiché questa regola che conserva la luce e l'evidenza in tutti i ragionamenti giusti e fondati, porta solo confusione nei loro discorsi?

Impossibile esporre l'estrema stravaganza delle spiegazioni che Aristotele dà su ogni sorta di argomenti. Quando i soggetti che tratta sono semplici e facili, i suoi errori sono semplici e non ci vuol molto a scoprirli. Ma quando pretende di spiegare cose complesse, che dipendono da parecchie cause, i suoi errori sono almeno altrettanto complessi quanto i temi da lui trattati ed è impossibile analizzarli tutti in vista di una rassegna completa.

Questo gran genio, che si pretende sia stato tanto felice nel fissare le regole del buon procedimento definitorio, non sa neanche

[80] L. 2, cap. 3 *de anima* [414 b].

quali cose possono essere definite, perché, non facendo distinzione fra una conoscenza chiara e distinta e una conoscenza sensibile, immagina di poter conoscere e spiegare agli altri cose di cui non ha nemmeno idee distinte. Le definizioni devono spiegare la natura delle cose, e i termini di cui si compongono devono risvegliare nella mente idee distinte e particolari. Ma è impossibile definire così le qualità sensibili, caldo, freddo, colore, sapore, ecc., quando si confonde la causa con l'effetto, il movimento dei corpi con la sensazione che lo accompagna: le sensazioni sono modificazioni dell'anima, che non si conoscono in base a idee chiare, ma solo per sentimento interiore, come ho spiegato nel terzo libro[81], e perciò è impossibile associare alle parole idee che non si hanno.

Di un cerchio, di un quadrato, di un triangolo, si hanno idee distinte; perciò se ne conosce distintamente la natura e se ne possono dare buone definizioni; dalle idee di queste figure si possono anche dedurre tutte le loro proprietà e spiegarle agli altri con termini che si associano a queste idee. Ma non si possono definire il caldo o il freddo in quanto qualità sensibili perché non li conosciamo distintamente e attraverso un'idea; li conosciamo soltanto per coscienza o sentimento interiore.

Nemmeno si deve definire il calore, che è fuori di noi, sulla base di certi effetti; infatti, se si mette al suo posto la definizione che se ne darà, sarà manifesto che una tale definizione non servirà che a farci sbagliare. Se, per esempio, si definisce il calore *ciò che riunisce le cose omogenee*, senza aggiungere altro, attenendosi a questa definizione si potranno scambiare col caldo cose che non ci hanno nulla a che vedere. Si potrà dire che la calamita riunisce la limatura di ferro e la separa da quella dell'argento perché è calda; che un piccione mangia la canapa e scarta gli altri cereali perché un piccione è caldo; che un avaro separa i luigi d'oro dal resto del suo denaro perché è caldo. Non c'è, infine, stranezza a cui questa definizione non possa portare una persona tanto stupida da attenercisi. Essa non spiega dunque la natura del calore, né possiamo servircene per dedurne tutte le proprietà: se ci si ferma scrupolosamente ai suoi termini, si arriva a conclusioni incongruenti; se la si mette al posto della cosa definita si cade nell'assurdo.

[81] Vedi parte 2, cap. 7, n° 4.

Tuttavia, se si ha cura di distinguere il calore da ciò che ne è causa, pur non potendolo definire perché è una modificazione dell'anima di cui non si ha idea chiara, si può definirne la causa, poiché si ha un'idea distinta del movimento che è causa del calore. Ma bisogna tener presente che non sempre il movimento desta in noi sensazione di calore. L'acqua, per esempio, è calda poiché le sue parti sono fluide e in movimento; i pesci sembrano trovarla calda; è per lo meno più calda del ghiaccio le cui parti sono più statiche; ma in rapporto a noi è fredda, perché il suo movimento è inferiore a quello delle parti del nostro corpo e, se una cosa ha meno movimento di un'altra, in certo senso è in quiete rispetto ad essa. Quindi non si deve definire la causa del calore o il movimento che lo eccita in rapporto al movimento delle fibre del nostro corpo; si deve, se è possibile, definire questo movimento assolutamente e in se stesso. Allora le definizioni che se ne daranno potranno servire a far conoscere la natura e le proprietà del calore.

Non mi credo obbligato a un ulteriore esame della filosofia d'Aristotele, né a un'analisi degli errori estremamente confusi ed intricati di questo autore. Ho, mi pare, fatto vedere che non prova l'esistenza dei suoi quattro elementi e che li definisce male; che le sue qualità elementari non sono ciò che pretende, che non ne conosce la natura e che non sono le componenti di tutte le qualità secondarie. E infine che, anche se gli si concedesse che tutti i corpi sono composti dei quattro elementi come le qualità secondarie delle primarie, tutto il suo sistema sarebbe inutile alla ricerca della verità, poiché le sue idee non sono abbastanza chiare da mantenere sempre l'evidenza dei nostri ragionamenti.

Se si ritiene che io non abbia esposto fedelmente le opinioni di Aristotele, si può sincerarsene leggendo le sue opere *De coelo* e *De generatione et corruptione*: quasi tutto ciò che ho detto è tratto di là. Non ho voluto riferire nulla dei suoi otto libri della *Fisica*, perché si riduce a una sorta di logica, e ci si trovano solo parole vaghe e indeterminate con cui insegna come si può parlar di fisica senza capirci nulla.

Poiché Aristotele cade spesso in contraddizione e non c'è quasi teoria che non possa trovar conferma in qualche suo luogo, sono certo che, sulla sua autorità, si possono provare opinioni opposte a quelle che gli ho attribuito. Ma non ne sono mallevadore. A provare ciò che ho detto bastano i libri che ho citato; e neanche

mi curo di stabilire se questi libri sono o non sono di Aristotele, se sono o non sono corrotti. Prendo Aristotele com'è e come in genere viene accettato; non ci si deve, infatti, dar gran pensiero di conoscere la vera genealogia delle cose di cui non si fa gran conto; a parte l'impossibilità di chiarire debitamente la questione, come si può vedere dalle *Discussioni peripatetiche* del Patrizi[82].

CAPITOLO SESTO

Direttive generali necessarie per procedere con ordine nella ricerca della verità e nella scelta delle scienze

Perché non si dica che in quest'opera mi limito a distruggere senza stabilire nulla di certo e di incontestabile, è opportuno che io esponga qui, in poche parole, l'ordine che si deve seguire negli studi per non ingannarsi, e che metta inoltre in risalto alcune verità e alcune scienze molto necessarie in cui si trova una tale evidenza da imporci di consentire, a meno di sfidare l'intimo rimprovero della coscienza. Non tratterò molto a lungo tali verità e tali scienze: è già stato fatto; non pretendo di dare nuovamente alle stampe le opere altrui; mi contenterò di farvi dei rimandi. Mi limiterò a mostrare l'ordine che va osservato nello studio che se ne vorrà fare, in modo da mantenere sempre l'evidenza nelle proprie conoscenze.

Fra tutte le nostre conoscenze la prima è l'esistenza della nostra anima. Tutti i nostri pensieri ne costituiscono incontestabili dimostrazioni; nulla infatti è più evidente del principio che chi pensa attualmente è attualmente qualcosa. Ma, se è facile conoscere l'esistenza della propria anima, non è altrettanto facile conoscerne l'essenza e la natura. Se si vuol sapere che cos'è bisogna soprattutto badar bene a non confonderla con le le cose a cui è unita. Se si dubita, se si vuole, se si ragiona, bisogna solamente credere che l'anima è una cosa che dubita, che vuole, che ragiona, e nulla di più, a meno di aver la prova che vi sono in essa altre pro-

[82] [Francisci Patricii *Discussionum peripateticarum tomi IV*, Basileae, Ad Perneam Lecythum, 1581.]

prietà; infatti si conosce la propria anima solo in base al sentimento interiore che se ne ha. Non si deve confondere la propria anima col proprio corpo, né col sangue, né con gli spiriti animali, o col fuoco, o con un'infinità di altre cose per cui i filosofi l'hanno scambiata. Si deve credere dell'anima solo ciò che non potremmo impedirci di credere e ciò di cui si è pienamente convinti per il sentimento interiore che si ha di se stessi; altrimenti ci s'ingannerebbe. Così si conoscerà per semplice intuizione o per sentimento interiore tutto ciò che si può conoscere dell'anima, senz'essere costretti a ragionamenti dove potrebbe annidarsi l'errore. Perché quando si ragiona la memoria agisce, e dove c'è memoria può esserci errore, supposto che vi sia qualche genio maligno da cui dipendiamo nelle nostre conoscenze e che si diverte ad ingannarci.

Se supponessi, per esempio, un Dio che si diverte ad ingannarmi[83], sono convintissimo che non potrebbe ingannarmi nelle semplici conoscenze intuitive, come in quella per cui conosco di essere dall'atto di pensare, oppure in quella che due per due fa quattro. Infatti, quand'anche io supponessi effettivamente un simile Dio, per potente che potessi raffigurarmelo, sento che in questa bizzarra ipotesi, non potrei dubitare di essere, o del fatto che due per due è uguale a quattro. Perché io colgo queste cose per semplice intuizione, senza ricorrere alla memoria.

Ma quando ragiono, non guardando con evidenza ai princìpi dei miei ragionamenti, ma solo ricordando di averli intuiti come evidenti, se il Dio ingannatore associasse un tale ricordo a princìpi errati, come potrebbe, se volesse, io non farei che falsi ragionamenti. Come coloro che fanno lunghi calcoli immaginano di ricordare esattamente quando dicono di sapere che nove per nove fa settantadue, che 21 è un numero primo, o qualche altro simile errore da cui traggono false conclusioni.

Quindi è necessario conoscere Dio e sapere che non è ingannatore se si vuole essere pienamente convinti del fatto che le scienze più certe, come l'aritmetica e la geometria, sono vere scienze; senza questo, non essendo l'evidenza completa, si può sospendere il proprio consenso. È inoltre necessario sapere per semplice

[83] [Cfr. Descartes, *Méditations*, I; AT, IX-1, 16.]

intuizione, e non per ragionamento, che Dio non è ingannatore, poiché, supponendo il Dio ingannatore, il ragionamento può sempre essere falso.

Tutte le prove abituali dell'esistenza e delle perfezioni di Dio tratte dall'esistenza e dalle perfezioni delle sue creature, hanno, mi pare, il difetto di non convincere la mente per semplice intuizione. Tali prove sono tutte dei ragionamenti convincenti per se stessi, ma, in quanto ragionamenti, non sono convincenti nell'ipotesi di un demone maligno che c'inganni. Convincono quanto basta del fatto che c'è una potenza superiore a noi; infatti anche questa bizzarra ipotesi lo richiede; ma non convincono pienamente dell'esistenza di Dio o di un essere infinitamente perfetto. Quindi, in questi ragionamenti, la conclusione è più evidente del principio.

L'esistenza di una potenza superiore a noi è più evidente dell'esistenza di un mondo; non c'è ipotesi, infatti, che possa impedire di dimostrare questa potenza superiore, mentre, supponendo un demone maligno che si diverte ad ingannarci, è impossibile provare che c'è un mondo. Perché si potrebbe sempre concepire che questo malvagio demone ci desse la sensazione di cose inesistenti, come il sonno e certe malattie ci fanno vedere cose che mai sono state, e ci fanno anche sentire effettivo dolore in membra immaginarie, che non abbiamo più, o che non abbiamo avuto mai.

Ma le prove dell'esistenza e delle perfezioni di Dio, tratte dall'idea che abbiamo dell'infinito, sono fondate sulla semplice intuizione[84]. Dal momento in cui s'intuisce l'infinito s'intuisce che c'è un Dio perché l'esistenza necessaria è racchiusa nell'idea dell'infinito o, per parlare più chiaramente, perché si può vedere l'infinito solo in se stesso. Infatti il primo principio delle nostre conoscenze è che il niente non è visibile; ne consegue[85] che, se si pensa all'infinito, questo deve essere. Si vede inoltre che Dio non inganna, perché sapendo che è infinitamente perfetto e che l'infinito non può mancare di alcuna perfezione, si vede chiaramente che non vuole ingannarci, e persino che non lo può, poiché può solo

[84] [Come si vede da quanto segue, l'idea dell'infinito ci rimanda qui all'infinita perfezione, e quindi alla prova ontologica (cfr. Descartes, *Discours de la méthode*, IV, in AT, VI, 36; *Méditations*, IV, in AT, IX-1, 52; *Princìpi*, I, 14-19).]

[85] Vedi i due primi *Entretiens sur la Métaphysique*, e l'intero cap. del IV libro della presente opera [cfr. anche IV, XI, §§ II e III].

ciò che vuole o ciò che è capace di volere[86]. Quindi c'è un Dio, e un vero Dio, che non c'inganna mai, anche se non sempre c'illumina e se, quando non c'illumina, ci accade spesso d'ingannarci. Tutte queste verità vengono colte dalle menti che ci si applicano per semplice intuizione, benché qui sembri che facciamo dei ragionamenti per esporle agli altri. Si può supporle come princìpi incontestabili su cui si può ragionare; infatti, avendo riconosciuto che Dio non si diverte a ingannarci, ci è permesso ragionare.

Evidentemente anche la certezza della fede dipende dal principio che esiste un Dio incapace d'ingannarci. Perché l'esistenza di Dio e l'infallibilità dell'autorità divina sono più conoscenze naturali e nozioni comuni a menti capaci di una seria attenzione che non articoli di fede; anche se è un particolare dono di Dio possedere una mente capace d'un'attenzione sufficiente per capire come si deve tali verità e per volere dedicarsi a comprenderle.

Da questo principio, *che Dio non è ingannatore*, si potrebbe anche concludere che abbiamo effettivamente un corpo a cui siamo legati in una maniera particolare, e che siamo circondati da parecchi altri corpi. Infatti siamo intimamente convinti della loro esistenza da continue sensazioni che Dio produce in noi e che non possiamo correggere per via di ragione senza offendere la fede; anche se possiamo correggere per via di ragione le sensazioni che ce li rappresentano con qualità e perfezioni che non hanno. Dimodoché non dobbiamo credere che siano come li vediamo o li immaginiamo, ma solo che esistono e che sono tal quali li concepiamo per via di ragione.

Ma per procedere con ordine nel nostro ragionamento, non dobbiamo ancora indagare se abbiamo un corpo, se ce ne sono altri intorno a noi, o se ne abbiamo solo la sensazione anche se questi corpi non esistono. È un problema che implica difficoltà troppo gravi, e risolverlo, forse, non è così necessario come si potrebbe immaginare per perfezionare le proprie conoscenze o per avere una conoscenza esatta della fisica, della morale e di qualche altra scienza.

Abbiamo in noi le idee dei numeri e dell'estensione la cui esistenza è incontestabile e la cui natura è immutabile, ma ci dareb-

[86] [Cfr. Descartes, *Méditations*, IV; AT, IX-1, 43.]

bero eternamente da pensare se volessimo conoscerne tutti i rapporti. Ed è necessario che cominciamo a fare uso della nostra intelligenza su queste idee, per ragioni che non sarà inutile esporre. Ce ne sono principalmente tre.

La prima è che queste idee sono le più chiare ed evidenti di tutte. Infatti, se per evitare l'errore ci si deve sempre attenere all'evidenza nei propri ragionamenti, è chiaro che si deve piuttosto ragionare sulle idee dei numeri e dell'estensione che non sulle idee confuse o composte della fisica, della morale, della meccanica, della chimica e di tutte le altre scienze.

La seconda è che queste idee sono le più distinte e le più esatte di tutte, soprattutto le idee dei numeri. Dimodoché l'abitudine che si prende nell'aritmetica e nella geometria, di non contentarsi quando non si conoscono con esattezza i rapporti delle cose, conferisce alla mente una certa precisione che manca a chi si contenta del verosimile di cui le altre scienze sono piene.

La terza e la principale è che queste idee sono le regole immutabili e le misure comuni di tutte le altre cose che conosciamo e che possiamo conoscere. Coloro che conoscono alla perfezione i rapporti dei numeri e delle figure o piuttosto l'arte di stabilire i paragoni necessari per conoscerne i rapporti, posseggono una sorta di scienza universale e un mezzo molto sicuro per scoprire con evidenza e certezza tutto ciò che non trascende gli abituali limiti della mente. Ma chi non possiede quest'arte non può scoprire con certezza le verità un po' complesse, anche se ha idee molto chiare delle cose di cui cerca di conoscere i rapporti complessi.

Queste ragioni, o altre analoghe, hanno portato talvolta gli antichi a fare studiare l'aritmetica, l'algebra e la geometria ai giovani. Evidentemente sapevano che l'aritmetica e l'algebra danno alla mente un'apertura e una penetrazione che non si può acquistare con altri studi, e che la geometria regola l'immaginazione in modo così felice da impedirle facili confusioni, perché questa facoltà dell'anima, tanto necessaria per le scienze, acquista con l'uso della geometria una certa giusta prospettiva che incrementa e mantiene la chiara visione della mente anche nelle più intricate difficoltà.

Pertanto, volendo mantenere costantemente l'evidenza nelle proprie percezioni e una completa certezza nei propri ragionamenti, si deve cominciare con lo studio dell'aritmetica, dell'algebra, dell'analisi e della geometria, elementare e 'composta'. Fra i

libri che conosco, i migliori per l'apprendimento dell'aritmetica, dell'algebra e dell'analisi – che è propriamente l'arte di scoprire la verità nelle scienze esatte – sono la *Science du calcul des grandeurs en général*[87] il primo volume dell'*Analyse démontrée* del Rev. P. Reyneau dell'Oratorio. Per la geometria elementare rimando al trattato del duca di Borgogna[88]. Ci si deve servire dell'analisi per imparare la geometria 'composta' e leggere le opere in cui questa scienza è trattata mediante l'analisi. Se ci si vuole soltanto istruire delle principali proprietà delle sezioni coniche e del loro uso, ci si può contentare della prima parte del secondo volume dell'*Analyse démontrée*. Ma se si vuole imparare la maggior parte delle proprietà di queste sezioni coi loro usi, si leggerà l'opera postuma del marchese de l'Hôpital[89], intitolata *Traité analytique des sections coniques*. Si può aggiungere la *Géométrie* di Descartes per via della fama di questo dotto, ma dopo la lettura dei libri precedenti non se ne avrà nessuna necessità. Infine ci si dedicherà ai nuovi calcoli, differenziale ed integrale, e ai metodi che se ne ricavano per intendere le curve, che servono anche in fisica. Del calcolo differenziale e dei suoi usi si troverà una trattazione approfondita, condotta con grande ordine e chiarezza, nell'eccellente opera del marchese de l'Hôpital intitolata *Des infiniment petits*. Per il calcolo differenziale e per i suoi usi ci si potrà anche servire della seconda parte del secondo volume dell'*Analyse démontrée*; e per il calcolo integrale, col modo di applicarlo alle curve e ai problemi dove s'intrecciano aspetti fisici e matematici, della terza parte. Leggendo queste opere ci si metterà in grado di fare delle scoperte e di capire quelle che si trovano nelle memorie dell'Accademia delle scienze e nelle opere degli stranieri.

[87] [C. Reyneau, *La science du calcul des grandeurs en général ou les éléments des mathématiques*, Paris 1714; *L'Analyse démontrée, ou la méthode de résoudre les problèmes des mathématiques*, Paris 1708.]

[88] [*Eléments de géométrie de Mgr le duc de Bourgogne*, Paris 1705 (ne è autore R. de Malezieu). M., oltre che di *géométrie simple*, o *ordinaire* (geometria elementare), parla di *géométrie composée* (cfr. anche VI, 1, 5), espressione, questa, che anche A. Robinet sottolinea (*Malebranche de l'Académie des sciences*, Paris, Vrin, 1970, pp. 64-65).]

[89] [Guillaume François de L'Hôpital, *Traité analytique des sections coniques et de leur usage pour la résolution des équations*, Paris 1707; *Analyse des infinement petits pour l'intelligence des lignes courbes*, Paris 1696.]

Quando si saranno studiate con attenta cura queste scienze generali si conoscerà con evidenza un grandissimo numero di verità feconde per tutte le scienze esatte e particolari. Ma credo mio dovere avvertire che è rischioso fermarcisi troppo a lungo. Si deve, per così dire, disprezzarle o trascurarle per darsi allo studio della fisica e della morale, perché queste scienze sono molto più utili, anche se non altrettanto adatte a conferire alla mente esattezza e penetrazione. E, se si vuole conservar sempre l'evidenza nelle proprie percezioni si deve badar bene di non lasciarsi sedurre da qualche principio che ne sia privo, da qualche principio cioè su cui si potrebbe pensare che i cinesi, dopo attenta disamina, non si troverebbero d'accordo.

Quindi, per la fisica bisogna ammettere soltanto le nozioni comuni a tutti gli uomini, cioè gli assiomi dei geometri e le idee chiare di estensione, di figura, di movimento e di riposo, e altre altrettanto chiare, se ve ne sono. Si dirà forse che l'essenza della materia non è l'estensione; ma che importa? Basta che il mondo che concepiamo formato di estensione appaia simile a quello che vediamo, anche se non è formato di questa materia che non serve a nulla, di cui non si sa nulla, e della quale tuttavia si mena tanto scalpore.

Non è assolutamente necessario indagare se effettivamente esistano all'esterno degli esseri che rispondano a queste idee; noi, infatti, non ragioniamo su questi esseri, ma sulle loro idee. Dobbiamo solo badare all'accordo fra i nostri ragionamenti sulle proprietà delle cose e le sensazioni che ne abbiamo, ossia al perfetto accordo tra ciò che pensiamo e l'esperienza, perché, in fisica, noi cerchiamo di scoprire l'ordine e il nesso degli effetti con le cause, o nei corpi, se ve ne ha, o nelle sensazioni che ne abbiamo, se i corpi non esistono.

Non che si possa dubitare dell'esistenza attuale dei corpi, quando si considera che Dio non inganna e si pensa alla sistemazione ordinata delle nostre sensazioni, sia nei casi naturali, sia in quelli che mirano solo a farci credere ciò che non possiamo capire per via naturale; ma non è necessario cominciare col sottoporre a importanti riflessioni una cosa di cui nessuno dubita e che non serve molto alla conoscenza della fisica considerata come una vera scienza.

E nemmeno ci si deve preoccupare di sapere se ci sono o no nei corpi da cui siamo circondati altre qualità oltre a quelle di cui abbiamo idee chiare; infatti dobbiamo ragionare solo secondo le no-

stre idee e se c'è qualche altra cosa di cui non abbiamo idea chiara, distinta e particolare, non ne sapremo mai nulla e non ci potremo mai far sopra dei ragionamenti attendibili. Forse ragionando secondo le nostre idee ragioneremo secondo la natura, e ci accorgeremo che forse non è così misteriosa come di solito si immagina.

Come coloro che non hanno studiato le proprietà dei numeri immaginano spesso che non sia possibile risolvere certi problemi, per semplici e facili che siano; così coloro che non hanno meditato sulle proprietà dell'estensione, delle figure, dei movimenti, sono estremamente portati a credere e a sostenere che siano insolubili tutti i problemi della fisica. Non bisogna fermarsi alle opinioni di coloro che non hanno fatto nessuna indagine o che non ci hanno mai portato la necessaria applicazione. Anche se, per quanto riguarda le cose della natura, poche sono le verità pienamente dimostrate, è certo che ve ne sono alcune di carattere generale di cui non è possibile dubitare, benché sia possibilissimo non pensarci, ignorarle, negarle.

Se si vuol meditare seguendo un ordine, dedicando alla cosa tutto il tempo e l'attenzione che richiede, si scopriranno parecchie di queste verità certe di cui parlo. Ma per scoprirle con maggior facilità è necessario leggere con cura i *Principi di filosofia* di Descartes, accettando ciò che dice solo quando la forza e l'evidenza delle sue ragioni ci impediscono di dubitarne.

Poiché la morale è la più necessaria delle scienze, bisogna studiarla con più cura, perché soprattutto in questa scienza è pericoloso seguire le opinioni degli uomini. Ma per non ingannarsi e per conservare l'evidenza nelle proprie conoscenze bisogna meditare solo su princìpi indiscutibili per chiunque non abbia un cuore corrotto dal vizio e una mente accecata dall'orgoglio; infatti non c'è principio morale che sia indiscutibile per gli spiriti di carne e di sangue che aspirano alla qualifica di gente spregiudicata. Le persone di questo genere non capiscono le verità più semplici; o, se le capiscono, le contestano sempre, per spirito di contraddizione e per conservare la loro fama di 'esprits forts'.

Ecco alcuni dei princìpi più generali di morale: che Dio, avendo fatto tutte le cose per sé, ha fatto la nostra mente per conoscerlo e il nostro cuore per amarlo; che, data la sua giustizia e la sua potenza, non può essere felice chi non segue i suoi comandamenti né infelice chi li segue; che la nostra natura è corrotta; che il nostro spirito dipende dal nostro corpo, la nostra ragione dai

nostri sensi, la nostra volontà dalle nostre passioni; che non abbiamo il potere di fare ciò che vediamo con chiarezza come il nostro dovere e che abbiamo bisogno di un liberatore. Ci sono anche parecchi altri princìpi di morale, per esempio: che il ritiro e la penitenza sono necessari per allentare i nostri legami con gli oggetti sensibili e per rendere più stretti quelli coi beni intelligibili, coi veri beni, i beni dello spirito; che non si possono gustare piaceri intensi senza farsene schiavi; che non bisogna mai far nulla sotto lo stimolo della passione; che non bisogna andar dietro alle cose di questo mondo, e simili. Ma poiché questi ultimi princìpi dipendono dai precedenti e dalla conoscenza dell'uomo, non devono passare senz'altro per indiscutibili. Se si riflette sui princìpi enunciati procedendo con ordine e con tutta la cura e l'attenzione richieste dall'importanza del soggetto, se si accettano come vere solo le conclusioni che se ne traggono con coerenza, si avrà una morale certa, che si accorderà alla perfezione con quella evangelica, pur non avendone né la compiutezza né la vastità. Ho cercato di dimostrare ordinatamente i fondamenti della morale in un trattato specifico, ma desidero, per me e per gli altri, che venga fuori un'opera più esatta e più compiuta.

È vero che nei ragionamenti di contenuto morale non è così facile mantenere l'evidenza e l'esattezza come in alcune altre scienze, e che la conoscenza dell'uomo è assolutamente necessaria a chi vuole fare un po' progredire questa scienza; per questo la maggior parte degli uomini fallisce. Gli uomini non vogliono scrutare in se stessi per scoprire le debolezze della loro natura. Li stanca interrogare il maestro che nell'intimo ci detta le sue volontà, ossia le leggi immutabili ed eterne, e i veri princìpi della morale. Non ascoltano con piacere colui che non parla ai loro sensi; che non risponde secondo i loro desideri; che non lusinga il loro segreto orgoglio. Non nutrono il minimo rispetto per parole che non colpiscono l'immaginazione con la loro sonorità, che si pronunciano sottovoce, che si odono chiaramente solo quando le creature tacciono. Ma consultano con piacere e con rispetto Aristotele, Seneca, o qualche filosofo moderno, affascinati dall'oscurità delle parole, o dal giro delle frasi, o dalla verosimiglianza delle ragioni.

Dal peccato del primo uomo in poi facciamo conto solo di ciò che riguarda la conservazione del corpo e la comodità della vita e poiché scopriamo questo tipo di beni per mezzo dei sensi di que-

sti vogliamo fare uso in tutte le occasioni. La saggezza eterna, che è la nostra vera vita e la sola luce che possa illuminarci, quando parla solo nel segreto della ragione, spesso risplende solo per dei ciechi e parla solo a dei sordi; infatti, quasi sempre, noi siamo volti al mondo esterno. Poiché interroghiamo senza posa tutte le creature per sapere qualcosa del bene di cui andiamo in cerca, bisognava, come già ho detto altrove, che questa saggezza si presentasse davanti a noi, senza tuttavia uscire da noi, per insegnarci con parole sensibili e con esempi convincenti la strada della vera felicità. Senza posa Dio imprime in noi un amore naturale per lui, perché lo amiamo senza sosta; e per questo medesimo moto d'amore noi ci allontaniamo senza posa da lui impegnando tutte le forze che egli ci dà nel correre verso i beni sensibili che egli ci vieta. Quindi, volendo essere amato da noi, doveva rendersi sensibile e presentarsi davanti a noi, per placare con la dolcezza della sua grazia tutte le nostre vane inquietudini e per iniziare la nostra guarigione con sensazioni o dilettazioni simili ai piaceri prevenienti che erano stati all'origine della nostra malattia.

Quindi non pretendo che gli uomini possano facilmente scoprire con le forze della loro mente tutte le regole della morale che sono necessarie per la salvezza, e meno ancora che possano agire secondo il loro lume, perché il loro cuore è anche più corrotto della loro mente. Mi limito a dire che se ammettono solo princìpi evidenti e se ci ragionano sopra con coerenza, scopriranno le stesse verità che impariamo nel Vangelo, in quanto la stessa saggezza parla immediatamente per se stessa a coloro che scoprono la verità nell'evidenza dei ragionamenti, e attraverso le Sacre Scritture a coloro che ne afferrano il significato.

Per risparmiarsi la fatica della meditazione e per apprendere con certezza le leggi secondo cui dobbiamo regolare i nostri costumi bisogna dunque studiare la morale nel Vangelo. Quelli poi che non si contentano della certezza perché si limita a convincere senza illuminare la mente, devono meditare con cura su queste leggi e dedurle dai loro princìpi naturali in modo da conoscere con evidenza per via di ragione ciò che già sapevano con piena certezza per via di fede. Così si convinceranno che il Vangelo è il più solido di tutti i libri; che Gesù Cristo conosceva perfettamente lo stato morboso e lo squilibrio della natura; che vi ha posto rimedio nel modo più utile per noi e più degno di lui fra quanti se

ne possono concepire; mentre i lumi dei filosofi sono soltanto dense tenebre; le loro virtù più fulgide un insopportabile orgoglio; in una parola, Aristotele, Seneca e gli altri sono soltanto degli uomini, per non dire di peggio.

CAPITOLO SETTIMO

L'impiego della prima regola che riguarda le questioni particolari

Ci siamo soffermati abbastanza a spiegare la regola generale del metodo e a mostrare che Descartes l'ha seguita piuttosto scrupolosamente nel suo sistema del mondo e che Aristotele e i suoi seguaci non ne hanno tenuto il minimo conto. Ora è opportuno venire alle regole particolari che sono necessarie per risolvere ogni specie di questioni.

A ogni proposito ci si possono proporre problemi di molte specie; non è facile enumerarli; ma ecco i principali. Talvolta si cercano le cause sconosciute di effetti noti; altre volte si cercano, attraverso le loro cause note, effetti sconosciuti. Il fuoco brucia e consuma il legno; se ne cerca la causa. Il fuoco consiste in un grandissimo movimento delle parti del legno; si vuol sapere quali effetti un tale movimento è capace di produrre, se può indurire il fango, fondere il ferro, ecc.

Talvolta si cerca di stabilire la natura di una cosa attraverso le sue proprietà; altre volte si cercano le proprietà di una cosa di cui si conosce la natura. Si sa, o si suppone, che la luce si trasmette istantaneamente; che tuttavia si riflette e si concentra mediante uno specchio concavo in modo da disperdere e da fondere i corpi più solidi; ci si vuol servire di queste proprietà per scoprirne la natura. Si sa, al contrario, o si suppone, che tutti gli spazi fra la terra e il cielo sono pieni di piccoli vortici sferici estremamente agitati, che tendono senza posa ad allontanarsi dal sole; e si vuole scoprire se lo sforzo di questi piccoli vortici può trasmettersi in un istante e, se essi devono, riflettendosi da uno specchio concavo concentrarsi e disperdere e fondere i corpi più solidi.

Talvolta si cercano le parti di un tutto; talvolta si cerca un tutto attraverso le sue parti. Si cercano tutte le parti sconosciute di

un tutto noto quando si cercano tutte le parti *aliquote* di un numero, tutte le *radici* di un'*equazione*, tutti gli angoli retti contenuti in una figura, ecc. E si cerca un tutto sconosciuto le cui parti sono tutte note quando si cerca la somma di parecchi numeri, l'area di parecchie figure, la capacità di più recipienti, o un tutto di cui una parte è nota e le altre, pur non essendo note, racchiudono qualche rapporto noto con ciò che noto non è, come quando si cerca qual è il numero la cui parte nota è quindici e l'altra parte che lo compone è la metà o il terzo del numero sconosciuto, o quando si cerca un numero non conosciuto che sia uguale a 15 e al doppio della radice di questo numero non conosciuto.

Infine, talvolta si cerca se certe cose sono uguali o simili a certe altre o in che misura sono disuguali o diverse. Si vuol sapere se Saturno è più grande di Giove o press'a poco di quanto; se il clima di Roma è più caldo di quello di Marsiglia o di quanto.

Tutti i problemi hanno in comune una caratteristica: vengono formulati solo per conoscere qualche verità; e poiché tutte le verità si riducono a rapporti si può dire in generale che in tutti i quesiti si cerca solo la conoscenza di alcuni rapporti: rapporti fra le cose; rapporti fra le idee; rapporti fra le cose e le loro idee.

Ci sono rapporti di più specie: fra la natura delle cose; fra la loro grandezza; fra le loro parti; fra i loro attributi; fra le loro qualità; fra i loro effetti; fra le loro cause, ecc. Ma si possono ricondurre tutti a due tipi: rapporti di *grandezza* e rapporti di *qualità*, chiamando rapporti di *grandezza* tutti quelli che sussistono fra le cose considerate dell'ordine del più e del meno, rapporti di *qualità* tutti gli altri. Si può quindi affermare che tutti i quesiti tendono a scoprire qualche rapporto o di grandezza o di qualità.

La prima regola, più importante di tutte, è che bisogna conoscere molto distintamente lo stato della questione da risolvere e avere idee molto distinte dei suoi termini per poterli confrontare e per riconoscerne così i rapporti ignoti.

Bisogna dunque in primo luogo scorgere con grande chiarezza il rapporto ignoto che vi si cerca perché, evidentemente, se non si avesse un segno certo per riconoscere questo rapporto sconosciuto quando lo si trovasse, lo si cercherebbe invano.

In secondo luogo bisogna, per quanto si può, rendere distinte le idee che rispondono ai termini del problema, eliminando l'equivoco dei termini, e renderle chiare considerandole con la mas-

sima attenzione. Se tali idee sono tanto confuse ed oscure da non consentire i confronti necessari per scoprire i rapporti cercati, non si è ancora in grado di risolvere il problema.

In terzo luogo bisogna considerare con tutta l'attenzione possibile le condizioni espresse in un quesito, posto che ve ne siano; senza questo si capisce lo stato della questione solo confusamente; inoltre le condizioni, di solito, segnano la via per risolverla. Dimodoché, quando si sono debitamente afferrati lo stato di una questione e le sue condizioni si sa ciò che si cerca e talvolta, addirittura, la via da battere per scoprirlo.

È vero che non sempre ci sono nei quesiti delle condizioni espresse; ma si tratta allora di quesiti indeterminati, suscettibili di essere risolti in più modi, come se si chiedesse un numero quadrato, un triangolo rettangolo la cui base fosse data, o due numeri il cui prodotto fosse uguale alla loro somma, ecc. senza specificare nulla di più; può anche darsi che chi propone i problemi ignori i mezzi di risolverli, o che li nasconda per mettere in difficoltà; come se si chiedesse di trovare due medie proporzionali fra due linee senza aggiungere mediante l'intersezione del circolo e della parabola, o del circolo e dell'ellisse.

È dunque assolutamente necessario che il segno da cui si riconosce ciò che si cerca sia molto distinto, che non sia equivoco, e che possa designare solo ciò che si cerca. Diversamente non si potrebbe esser certi di aver risolto il problema proposto. Del pari bisogna eliminare con cura tutte le condizioni che creano difficoltà e che possono esser soppresse senza alterare la compiutezza del problema; esse frazionano inutilmente le capacità della mente. E addirittura non si conosce ancora distintamente lo stato di una questione quando le condizioni che la accompagnano sono inutili.

Se, per esempio, si proponesse un problema in questi termini: fare in modo che un uomo bagnato di qualche liquido e incoronato di fiori, non possa restare in quiete anche se non vede nulla che abbia la capacità di agitarlo. Bisognerebbe sapere se la parola uomo è metaforica; se la parola quiete non è equivoca: se è assunta in rapporto al movimento locale o in rapporto alle passioni, come sembrano indicare le parole «benché non veda nulla che abbia la capacità di agitarlo». Bisognerebbe sapere se le condizioni «bagnato di qualche liquido e incoronato di fiori» sono essenziali. Poi, conosciuto chiaramente lo stato di questa questione ridicola e indeterminata, si potrà

risolverla con facilità dicendo che resta solo da collocare un uomo in una barca nelle condizioni espressamente indicate.

L'abilità di chi propone simili problemi consiste nell'annettervi condizioni che sembrano necessarie benché non lo siano per orientare la mente di coloro a cui ci si rivolge verso cose inutili per giungere alla soluzione. Come nel quesito che le bambinaie pongono di solito ai bambini[90]. «Ho visto, dicono, dei cacciatori, o meglio dei pescatori che portavano via con sé ciò che non prendevano, mentre gettavano nell'acqua ciò che prendevano». La mente, orientata in partenza verso l'idea dei pescatori che pescano del pesce, non può capire il significato del discorso e tutta la difficoltà dello scherzoso problema sta nel fatto che non lo si concepisce con chiarezza e non si va a pensare che cacciatori, pescatori e altra gente cercano talvolta nelle loro vesti degli animaletti che gettano via quando li acchiappano e che portano su di sé se non riescono ad acchiapparli.

Si dà anche il caso che non si enuncino nei quesiti tutte le condizioni necessarie per risolverli, il che li rende per lo meno altrettanto difficili quanto l'aggiunta di dati inutili, come in questo esempio. Rendere un uomo immobile senza né legarlo né ferirlo; o meglio, messo il mignolo di un uomo nell'orecchio del medesimo, renderlo con questa posizione come immobile, sì che non possa uscire di dove lo si è collocato senza togliere il mignolo dall'orecchio. A prima vista la cosa sembra impossibile, e davvero è impossibile, perché si può benissimo camminare anche col mignolo nell'orecchio; quindi mancherebbe ancora una condizione che, se venisse espressa, eliminerebbe ogni difficoltà. La condizione è questa: si deve fare abbracciare a chi si mette il mignolo nell'orecchio la colonna di un letto o qualcosa di simile, in maniera che la colonna resti stretta fra il braccio e l'orecchio; l'uomo, infatti, non potrà spostarsi senza liberare il braccio togliendosi il dito dall'orecchio. Si tace un dato del problema, cioè che c'è ancora qualcos'altro da fare; questo perché la mente non indugi a cercarlo e non finisca così con lo scoprirlo. Ma chi si volge a risolvere problemi del genere deve fare tutte le domande necessarie per chiarire il punto in cui sta la difficoltà.

[90] [Cfr. Descartes, *Regulae*; AT, X, 433.]

Questi quesiti artificiosi sembrano scherzosi e in un certo senso, in effetti, lo sono, perché risolvendoli non s'impara nulla. Tuttavia non sono poi tanto diversi quanto si potrebbe immaginare dai quesiti naturali. Per risolvere gli uni e gli altri si devono fare press'a poco le stesse cose. Infatti se l'abilità e l'astuzia degli uomini rende i quesiti artificiosi intricati e difficili da risolversi, anche gli effetti naturali sono per se stessi circondati di oscurità e di tenebre. E bisogna dissipare queste tenebre con la concentrazione mentale e con esperienze che sono quasi delle domande rivolte all'autore della natura come con la concentrazione mentale e con le domande accorte rivolte a chi ce li propone si eliminano gli equivoci e le circostanze inutili dei quesiti artificiosi. Spieghiamo queste cose per ordine e in forma più seria ed istruttiva.

Ci sono moltissimi quesiti che sembrano molto difficili perché non si capiscono e che dovrebbero passare più per assiomi, pur necessitando di qualche chiarimento, che non per quesiti veri e propri; mi sembra infatti che non si debbano annoverare fra i quesiti certe proposizioni indiscutibili quando se ne conoscono distintamente i termini.

Ci si chiede, per esempio, proponendolo come un quesito difficile da risolversi, se l'anima è immortale: quelli che pongono il problema o che pretendono risolverlo non ne conoscono distintamente i termini. Poiché le parole *anima* e *immortale* significano cose diverse, ed essi non sanno in che senso le intendono, non possono stabilire se l'anima è immortale, perché non sanno con esattezza né ciò che chiedono né ciò che cercano.

Con la parola *anima* si può intendere una sostanza che pensa, che vuole, che sente, ecc. Si può intendere l'anima come il movimento o la circolazione del sangue e come la configurazione delle parti del corpo; infine si può intenderla come il sangue stesso e come gli spiriti animali. Del pari, con la parola *immortale* s'intende ciò che non può perire per effetto delle forze ordinarie della natura, oppure ciò che non può mutare, o infine ciò che non si può corrompere o dissolvere come un vapore o del fumo. Quindi, supposto che s'intendano le parole *anima* ed *immortale* in qualcuno di tali significati, basterà un minimo di concentrazione mentale per stabilire se l'anima è immortale o no.

In primo luogo, infatti, è chiaro che l'*anima* intesa nel primo significato, ossia come una sostanza che pensa, è immortale, se

s'intende anche *immortale* nel primo senso, come ciò che non può perire per le forze ordinarie della natura; poiché neppure si può concepire che una sostanza possa diventare nulla; per ammetterne la possibilità bisogna ricorrere a una potenza del tutto straordinaria di Dio.

In secondo luogo l'anima è immortale se si intende *immortale* nel secondo senso, per ciò che non si può corrompere né risolvere in vapore o in fumo; perché, evidentemente, ciò che non può dividersi in un'infinità di parti non può corrompersi o risolversi in vapore.

In terzo luogo, l'anima non è immortale se s'intende *immortale* nel terzo senso, per ciò che non può mutare; noi infatti abbiamo abbastanza prove convincenti dei mutamenti dell'anima: che a volte essa sente dolore, a volte piacere; che a volte vuole certe cose e che smette di volerle; che unita al corpo può venirne separata, ecc.

Se si prende la parola anima in qualche altro senso, sarà anche molto facile vedere se è immortale assumendo il termine immortale in un senso stabilmente fissato. Dimodoché questi quesiti sono difficili perché non si concepiscono distintamente e perché i termini che li esprimono sono equivoci; hanno più bisogno di spiegazione che di prova.

Ci sono, è vero, persone abbastanza stupide, e altre abbastanza fantastiche, da confondere costantemente l'anima con una certa configurazione delle parti del cervello e col moto degli spiriti; è certo impossibile provare a gente di questa specie che l'anima è immortale e che non può perire, perché, al contrario, è evidente che l'anima intesa come la intendono loro è mortale. Non si tratta quindi di un quesito difficile da risolversi, ma di una proposizione difficile da farsi intendere a persone che non hanno le nostre stesse idee e che fanno di tutto per non averle e per accecarsi.

Quando dunque si chiede se l'anima è immortale, o qualsivoglia altra cosa, bisogna cominciare con l'eliminare l'equivoco dei termini e sapere in che senso si prendono per concepire distintamente lo stato della questione; e, se coloro che la propongono non sanno come la intendono, bisogna interrogarli per illuminarli e toglierli dal vago. Se interrogandoli ci si accorge che le loro idee non si conciliano con le nostre, è inutile rispondere. Infatti cosa rispondere a un uomo che, per esempio, immagina un desiderio co-

me riducibile al moto di alcuni spiriti, un pensiero a una traccia o a un'immagine che gli oggetti o gli spiriti hanno tracciato nel cervello, e tutti i ragionamenti degli uomini alla differente situazione di alcuni corpuscoli che si dispongono diversamente nella testa? Rispondergli che l'anima come la intende lui è immortale significa ingannarlo o rendersi ridicoli davanti a lui; ma rispondergli che è mortale vuol dire, in certo senso, confermarlo in un errore di grandissima importanza. Non gli si deve dunque rispondere, ma soltanto cercare di farlo rientrare in se stesso perché accolga le nostre stesse idee da colui che solo ha la capacità di illuminarlo.

Un altro quesito che sembra molto difficile da risolversi è quello che si propone di stabilire se le bestie hanno un'anima; ma, liberato dall'equivoco non pare più molto difficile e coloro che pensano che le bestie abbiano un'anima, senza saperlo, sono per lo più della stessa opinione di chi pensa che non ne abbiano.

Si può considerare l'anima come qualcosa di corporeo sparso per tutto il corpo, che gli dà movimento e vita, oppure si può considerarla come qualcosa di spirituale. Chi dice che gli animali non hanno anima la intende nel secondo senso, perché mai nessuno ha negato che ci fosse negli animali qualcosa di corporeo, che fosse principio della loro vita o del loro movimento, poiché non si può negarlo nemmeno degli orologi. Quelli, al contrario, che assicurano che gli animali hanno un'anima la intendono nel primo senso; perché sono in pochi a credere che gli animali abbiano un'anima spirituale e indivisibile. Dimodoché i peripatetici e i cartesiani credono che le bestie abbiano un'anima, cioè un principio corporeo del loro movimento; e gli uni e gli altri credono che non ne abbiano, ossia che non abbiano in sé nulla di spirituale e d'indivisibile.

Quindi la differenza tra i peripatetici e quelli che si chiamano cartesiani non sta nel fatto che i primi credono che le bestie abbiano un'anima e gli altri no; ma solo nel fatto che i primi credono gli animali capaci di sentire dolore, piacere, di vedere i colori, di udire i suoni, e di avere in genere tutte le sensazioni e le passioni che abbiamo noi; mentre i cartesiani credono il contrario. I cartesiani distinguono i termini che indicano il sentire per eliminarne l'equivoco. Infatti, per esempio, dicono che quando si è troppo vicini al fuoco le parti del legno vengono a urtare contro le nostre mani; che ne scuotono le fibre; che questa scossa si comunica al cervello de-

terminando gli spiriti animali ivi contenuti a spandersi nelle parti esteriori del corpo in una maniera adatta a farlo scostare. Sono d'accordo che tutte queste cose o altre simili si possono riscontrare negli animali e che effettivamente ci si trovano perché sono soltanto proprietà del corpo. E i peripatetici ne convengono.

I cartesiani dicono di più. Che negli uomini lo scuotimento delle fibre del cervello è accompagnato dalla sensazione di calore e che il corso degli spiriti animali verso il cuore e verso i visceri è seguito dalla passione di odio o di avversione; ma negano che queste sensazioni e queste passioni dell'anima si trovino nelle bestie. I peripatetici, al contrario, assicurano che le bestie sentono questo calore bene quanto noi; che hanno come noi dell'avversione per tutto ciò che dà loro fastidio; e, in genere, che sono capaci di tutte le sensazioni e di tutte le passioni che proviamo noi. I cartesiani non pensano che le bestie provino piacere o dolore, né che amino oppure odino alcunché, perché nelle bestie non ammettono nulla che non sia materiale e non credono che sensazioni e passioni siano proprietà della materia comunque la si concepisca. Al contrario, alcuni peripatetici pensano che la materia sia capace di sensazione e di passione, quando, dicono, è affinata; che le bestie possano sentire per mezzo degli spiriti animali, ossia per mezzo di una materia estremamente sottile e delicata; e che l'anima stessa sia capace di sensazione e passione solo in quanto unita a tale materia.

Quindi per risolvere il quesito se le bestie hanno un'anima bisogna rientrare in se stessi e considerare con tutta l'attenzione di cui si è capaci l'idea che si ha della materia. E, se si concepisce che la materia configurata in un certo modo, quadrata, rotonda, ovale, sia dolore, piacere, calore, colore, odore, suono, ecc., si può assicurare che l'anima delle bestie, per materiale che sia, è capace di sensazione. Se non lo si concepisce, non bisogna affermarlo, perché bisogna assicurare solo ciò che si concepisce. Del pari, se si concepisce che una materia agitata dal basso in alto, dall'alto in basso, in circolo, secondo una spirale, secondo una linea parabolica, ellittica, ecc., sia un amore, un odio, una gioia, una tristezza, ecc., si può dire che le bestie hanno le nostre stesse passioni; se non lo si concepisce, non bisogna dirlo, a meno di voler parlare senza sapere cosa si dice. Ma ritengo di poter assicurare che non si crederà mai, se appena ci si riflette con serietà, che un movimento della materia possa essere un amore o una gioia. Dimodoché, per risolvere il que-

sito se le bestie sentono, basta aver cura di eliminarne l'equivoco come fanno coloro che ci si compiace di chiamare cartesiani; infatti lo si ridurrà così a un quesito tanto semplice che per risolverlo basterà impegnarvisi senza particolare attenzione.

È vero che sant'Agostino, supponendo che le bestie abbiano un'anima secondo il pregiudizio comune a tutti gli uomini (per lo meno non ho mai letto che lo abbia sottoposto a serio esame critico nelle sue opere o che lo abbia revocato in dubbio), e accorgendosi della contraddizione insita nel dire che un'anima o una sostanza che pensa, che sente, che desidera, ecc., è materiale, ha creduto che l'anima delle bestie fosse effettivamente spirituale ed indivisibile[91]. Con ragioni molto evidenti ha provato che ogni anima, cioè tutto ciò che sente, che immagina, che teme, che desidera, ecc., è necessariamente spirituale; ma non ho notato che abbia trovato qualche ragione per assicurare che le bestie hanno un'anima. Neppure si preoccupa di provarlo perché sembra proprio che ai suoi tempi non ne dubitasse nessuno.

Attualmente ci sono persone che cercano di liberarsi completamente dei loro pregiudizi e che revocano in dubbio tutte le opinioni che non poggiano su ragionamenti chiari e dimostrativamente validi; si comincia perciò a dubitare che gli animali abbiano un'anima capace delle nostre stesse sensazioni e passioni. Ma si trovano ancora parecchi che si erigono a difensori dei pregiudizi, pretendendo di provare che le bestie sentono, vogliono, pensano e persino ragionano come noi, anche se in maniera molto più imperfetta.

I cani, dicono, conoscono i loro padroni, li amano, tollerano con pazienza i colpi che ne ricevono, perché giudicano vantaggioso non abbandonarli; quanto agli estranei, invece, li odiano al punto da non poter neppure sopportare di esserne accarezzati. Tutti gli animali nutrono amore per i loro piccoli e gli uccelli che fanno i loro nidi all'estremità dei rami fanno capire a sufficienza il loro timore di animali che li divorino; ritengono quei rami troppo fragili per sostenere il peso dei loro nemici e abbastanza forti per sostenere a un tempo i loro piccoli e i loro nidi. Qualunque animale, fino ai ragni e agl'insetti più vili, dà segno di una qualche intelligenza che lo ani-

[91] L. 4 *de anima et ejus origine*, cap. 23 [P.L. 44, 545-546]; *de quantitate animae* [soprattutto i capp. 25-29; P.L. 32, 1062-1069] e altri luoghi.

ma; non possiamo fare a meno, infatti, di ammirare il comportamento di un animale che, per debole che sia, trova il modo di irretirne di sorpresa altri che hanno occhi e ali e abbastanza audacia da attaccare gli animali più forti che si vedano.

È vero che tutte le azioni delle bestie indicano che c'è un'intelligenza; perché tutto ciò che è sottoposto a una regola lo indica. Anche un orologio: impossibile che il caso ne componga le ruote e a regolarne i movimenti deve essere stata un'intelligenza. Si pianta un seme alla rovescia; le radici che uscivano dalla terra vi si affondano da sé e anche il germe che era volto verso la terra si volta dall'altra parte per uscirne: ciò indica un'intelligenza. Una pianta forma a intervalli dei nodi per rafforzarsi; riveste il suo seme di una pellicola che lo protegge; lo circonda di aculei per difesa: ciò indica un'intelligenza. Infine tutto ciò che vediamo fare dalle piante come dagli animali indica certamente un'intelligenza. Tutti gli autentici cartesiani lo ammettono; ma tutti gli autentici cartesiani distinguono perché eliminano, per quanto possono, l'equivoco dei termini.

I movimenti delle bestie e delle piante indicano un'intelligenza; ma quest'intelligenza non è materia: si distingue dalle bestie come l'intelligenza che congegna le ruote di un orologio si distingue dall'orologio. Perché infine quest'intelligenza sembra infinitamente saggia, infinitamente potente; sembra la stessa che ci ha formato nel seno delle madri e che ci permette quella crescita a cui tutti gli sforzi della nostra mente e della nostra volontà non possono aggiungere un cubito. Quindi negli animali non c'è né intelligenza né anima nel senso abituale del termine. Mangiano senza piacere, gridano senza dolore, crescono senza saperlo; non desiderano nulla, non temono nulla, non conoscono nulla e, se agiscono in un modo che indica intelligenza, è perché Dio, avendoli creati per conservarli, nel plasmare il loro corpo ha fatto sì che evitino, meccanicamente e senza timore, tutto ciò che può distruggerli. Altrimenti si dovrebbe dire che c'è più intelligenza nel più piccolo degli animali, o persino in un solo seme, di quanta ve ne sia nel più dotato degli uomini; è manifesto, infatti, che vi è in essi maggior differenziazione di parti e maggior numero di movimenti conformi a una regola di quel che non ci sia dato conoscere.

Ma poiché gli uomini sono abituati a confondere tutte le cose e immaginano che la loro anima produca nel loro corpo quasi tutti i movimenti e mutamenti che vi si verificano, associano erronea-

mente alla parola anima l'idea di un principio che produce e conserva il corpo. Quindi, pensando che la loro anima produca in loro tutto ciò che è assolutamente necessario alla conservazione della loro vita, anche se non sa com'è composto il corpo che anima, giudicano necessario che nelle bestie vi sia un'anima, per produrvi tutti i movimenti ed i mutamenti che vi si verificano, in quanto sono molto simili a quelli che hanno luogo nel nostro corpo. Le bestie, infatti, si generano, si nutrono, si rafforzano come il nostro corpo; bevono, mangiano, dormono come noi, perché, nel corpo siamo del tutto simili alle bestie e tutta la differenza tra noi e loro si riduce al fatto che noi abbiamo un'anima mentre le bestie non ce l'hanno. Ma la nostra anima non informa il nostro corpo, non digerisce i nostri alimenti, non conferisce moto e calore al nostro sangue. Sente, vuole, ragiona; anima il corpo nel senso che ha sensazioni e passioni che si riferiscono al corpo. Ma non si diffonde nelle nostre membra per comunicar loro sensibilità e vita, perché il nostro corpo non può accogliere nulla di ciò che si trova nella nostra anima. È chiaro pertanto che non si saprebbe risolvere la maggior parte dei quesiti perché non si distingue e nemmeno si pensa a distinguere le diverse cose significate da una stessa parola.

Talvolta, sì, viene in mente di distinguere; ma spesso lo si fa tanto male che, invece di eliminare l'equivoco dei termini con le distinzioni offerte, si rendono più oscuri che mai. Per esempio, quando si chiede se il corpo vive, come vive, in che modo l'anima razionale lo anima, se gli spiriti animali, il sangue e gli altri umori vivono; se i denti, i capelli, le unghie sono animati, e simili, si distinguono le parole vivere ed essere animato in vivere o essere animato da un'anima razionale, o da un'anima sensitiva, o vegetativa. Ma così non si fa che confondere lo stato della questione, perché queste parole hanno esse stesse bisogno di essere spiegate, e forse le ultime due, anima *vegetativa* ed anima *sensitiva* sono inesplicabili ed incomprensibili nel senso che volgarmente gli si dà.

Ma, se si vuole associare qualche idea chiara e distinta alla parola vita, si può dire che la vita dell'anima è la conoscenza della verità e l'amore del bene, o meglio che il suo pensiero è la sua vita e che la vita del corpo consiste nella circolazione del sangue e nel giusto contemperamento degli umori o piuttosto in quel movimento delle sue parti che si addice alla sua conservazione. Allora, essendo chiare le idee associate alla parola vita, sarà abbastanza evidente: 1.

che l'anima non può comunicare la sua vita al corpo perché non può farlo pensare. 2. che non può conferirgli la vita per cui esso si nutre, cresce, ecc., poiché nemmeno sa che cosa si deve fare per digerire ciò che si mangia. 3. che non può conferirgli sensibilità perché la materia è incapace di sensazione, ecc. Si possono infine risolvere senza fatica tutti gli altri quesiti che si possono proporre a questo proposito, purché i termini con cui si enunciano risveglino delle idee chiare, mentre è impossibile risolverli se le idee dei termini che li esprimono sono confuse ed oscure.

Tuttavia non sempre è assolutamente necessario avere idee che rappresentino alla perfezione le cose di cui si vogliono esaminare i rapporti; spesso basta averne una conoscenza imperfetta o appena avviata, perché spesso non si cerca di conoscerne esattamente i rapporti. Mi spiego.

Ci sono due specie di verità o di rapporti: esattamente conosciuti e conosciuti in modo solo imperfetto. Si conosce esattamente il rapporto tra un certo quadrato e un certo triangolo; ma solo imperfettamente il rapporto tra Parigi e Orléans; si sa che il quadrato è uguale al triangolo, oppure che è il doppio, il triplo del triangolo, ecc.; ma di Parigi si sa solo che è più grande di Orléans senza sapere esattamente in che misura.

Inoltre tra le conoscenze imperfette ve ne ha di un'infinità di gradazioni e tutte imperfette solo in rapporto a conoscenze più perfette. Per esempio, si sa benissimo che Parigi è più grande della Place Royale e questa conoscenza è imperfetta solo in rapporto a una conoscenza esatta, secondo cui si saprebbe con precisione di quanto Parigi è più grande di questa piazza in essa inclusa.

Quindi ci sono quesiti di più specie.

1. Ve ne sono in cui si cerca una conoscenza perfetta di tutti i rapporti esatti che due o più cose hanno fra di loro.

2. Ve ne sono in cui si cerca la perfetta conoscenza di qualche rapporto esatto che sussiste tra due o più cose.

3. Ve ne sono in cui si cerca una conoscenza perfetta di qualche rapporto abbastanza vicino al rapporto esatto fra due o più cose.

4. Ve ne sono in cui si cerca soltanto di conoscere un rapporto piuttosto vago e indeterminato.

È evidente: 1. che per risolvere quesiti del primo tipo e conoscere perfettamente tutti i rapporti esatti di grandezza e di qualità che sussistono fra due o più cose, bisogna avere di tali cose idee

distinte, che le rappresentino perfettamente e paragonare le cose stesse in tutte le maniere possibili. Si può, per esempio, risolvere tutti i quesiti che tendono a scoprire i rapporti esatti che sussistono fra il due e l'otto, perché, essendo il due e l'otto esattamente conosciuti, si può confrontarli in tutte le maniere necessarie per riconoscerne gli esatti rapporti di grandezza o di qualità. Si può sapere che otto è quadruplo di due; che l'otto e il due sono numeri pari; che l'otto e il due non sono numeri quadrati.

È chiaro, in secondo luogo, che per risolvere quesiti del secondo tipo, e conoscere esattamente qualche rapporto di grandezza o di qualità fra due o più cose, è necessario e sufficiente conoscerne molto distintamente gli aspetti secondo cui vanno paragonate per scoprire il rapporto cercato. Per esempio, per risolvere qualcuno dei quesiti che tendono a scoprire qualche rapporto esatto fra il 4 e il 16, come che il 4 e il 16 sono dei numeri pari e dei numeri quadrati, basta sapere con esattezza che il 4 e il 16 si possono dividere senza resto per metà e che sia l'uno che l'altro sono il prodotto di un numero moltiplicato per se stesso, ed è inutile esaminare quale sia la loro vera grandezza. Infatti è evidente che per conoscere gli esatti rapporti di qualità che sussistono tra le cose basta avere un'idea molto distinta della loro qualità, senza pensare alla loro grandezza, e che per riconoscere gli esatti rapporti di grandezza basta conoscere esattamente la loro grandezza senza stare a cercare la loro qualità.

È chiaro in terzo luogo che per risolvere quesiti del terzo genere e per conoscere qualche rapporto abbastanza prossimo al rapporto esatto che sussiste fra due o più cose, basta conoscerne a un dipresso le facce o i lati secondo cui vanno paragonate per scoprire il rapporto approssimativo che si cerca, sia di grandezza, sia di qualità. Per esempio, posso sapere evidentemente che $\sqrt{8}$ è maggiore di 2, perché posso approssimativamente conoscere la vera grandezza di $\sqrt{8}$, ma non posso sapere di quanto $\sqrt{8}$ è più grande di 2 perché non posso esattamente conoscere la vera grandezza di $\sqrt{8}$.

Infine è evidente che, per risolvere dei quesiti del quarto tipo, e per scoprire dei rapporti vaghi e indeterminati, basta conoscere le cose in proporzione al bisogno che si ha di paragonarle per scoprire i rapporti cercati. Dimodoché per risolvere ogni sorta di quesiti non sempre è necessario avere idee molto distinte dei loro termini, ossia conoscere perfettamente le cose che i loro termini significa-

no. Ma è necessario conoscerle tanto più esattamente quanto più i rapporti che si cerca di scoprire sono esatti e numerosi. Infatti, come abbiamo visto, nei quesiti imperfetti basta avere idee imperfette delle cose che si considerano per risolvere tali quesiti perfettamente, ossia secondo il loro contenuto. E si possono anche risolvere benissimo dei quesiti pur non avendo nessuna idea distinta dei termini che li esprimono. Infatti quando si chiede se il fuoco può fondere il sale, indurire il fango, fare evaporare il piombo, e mille altre cose del genere, si capiscono perfettamente questi quesiti e si possono benissimo risolvere pur non avendo nessuna idea distinta del fuoco, del sale, del fango, ecc. Perché chi fa queste domande vuole solo sapere se si ha qualche esperienza sensibile di questi effetti da parte del fuoco. Perciò, secondo le conoscenze ricavate dai propri sensi, si dà una risposta capace di accontentarli.

CAPITOLO OTTAVO

Applicazione delle altre regole a questioni particolari

Ci sono quesiti di due specie: semplici e complessi. La soluzione dei primi dipende solo dall'attenzione della mente alle idee chiare dei termini che li esprimono. Gli altri non si possono risolvere che attraverso il paragone con una terza idea, o con parecchie altre. Non si possono scoprire i rapporti sconosciuti espressi dai termini del quesito paragonando immediatamente le idee di questi termini perché non è possibile collegarle o paragonarle. Per fare i paragoni necessari per scoprire tali rapporti occorrono dunque una o più idee mediatrici; e bisogna badar bene che queste idee mediatrici siano tanto più chiare e distinte quanto più si cerca di scoprire dei rapporti esatti e numerosi.

Questa regola è solo una conseguenza della prima, ed è altrettanto importante. Infatti, se per conoscere esattamente i rapporti delle cose che si paragonano è necessario averne idee chiare e distinte, per la stessa ragione è necessario conoscer bene le idee intermedie attraverso le quali si pretende di stabilire i paragoni; poiché, per scoprire i rapporti che sussistono fra le singole cose, bisogna conoscere distintamente il rapporto della misura con ognuna delle cose misurate. Eccone degli esempi.

Spiegazione della proprietà del magnete

Se lasciamo galleggiare liberamente un piccolo recipiente chiuso, molto leggero, in cui sia contenuto un magnete, presentando al polo settentrionale di questo il medesimo polo di un altro magnete che si tiene fra le mani, si vede subito il primo magnete tirarsi indietro come fosse incalzato da un vento violento. E si desidera conoscere la causa di un tale effetto.

Si vede abbastanza facilmente che per render ragione del movimento del primo magnete non basta conoscere i suoi rapporti con l'altro; infatti, quand'anche si conoscessero perfettamente tutti, non si potrebbe capire come i due corpi possano spingersi a vicenda pur non toccandosi.

Bisogna dunque indagare quali cose distintamente conosciute sono capaci secondo l'ordine della natura di muovere un corpo; si tratta infatti di scoprire la causa naturale del movimento del magnete che è certamente un corpo. Non bisogna quindi rifarsi a qualche qualità, a qualche forma o a qualche entità che non si conosce chiaramente come capace di muovere i corpi, e neppure a qualche intelligenza; infatti non si sa con certezza se le intelligenze sono le cause ordinarie dei movimenti naturali dei corpi e neppure se possono produrre del movimento.

Si sa evidentemente che è una legge della natura che i corpi si muovono a vicenda quando s'incontrano. Bisogna dunque cercar di spiegare il movimento del magnete per mezzo di qualche corpo che lo viene a incontrare. Può darsi, è vero, che a muoverlo sia qualcosa di diverso da un corpo; ma, se non si ha idea distinta di questa cosa, non bisogna servirsene come di un mezzo accettabile per scoprire ciò che si cerca o per spiegarlo agli altri. Infatti non si rende ragione di un effetto indicandone come causa una cosa che nessuno conosce chiaramente. Non bisogna dunque preoccuparsi di stabilire se c'è o no qualche altra causa naturale del movimento dei corpi oltre al fatto d'incontrarsi; bisogna piuttosto supporre che non ve ne sia e considerare attentamente quale corpo può incontrare e muovere il magnete in questione.

Si vede, in primo luogo, che non è il magnete da noi tenuto in mano, poiché non tocca l'altro che è mosso. Ma poiché si muove solo all'accostarsi di quello che si tiene in mano e non si muove da

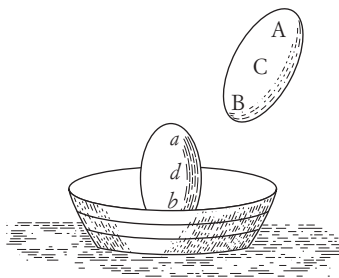
sé, si deve concludere che, pur non essendo il magnete che teniamo in mano la causa che lo muove, a muoverlo devono essere dei corpuscoli che escono da questo e che ne ricevono una spinta verso l'altro magnete.

Per scoprire questi corpuscoli non vale tener gli occhi aperti e avvicinarsi al magnete in questione: i sensi, infatti, s'imporrebbero alla ragione e si giudicherebbe forse che dal magnete non esce nulla perché non si vede che ne esca nulla. Non ci si ricorderebbe, forse, che neanche i venti più impetuosi si vedono, né la materia sottile che è all'origine di tutti gli effetti naturali[92]. Bisogna attenersi saldamente a questo principio mediatore molto chiaro e intelligibile, ed esaminare con cura tutti gli effetti del magnete per scoprire come può emettere senza posa questi corpuscoli e non subire diminuzione. Infatti le esperienze che si faranno porteranno a scoprire che essi escono da un lato e rientrano subito dall'altro; e varranno a spiegare tutte le difficoltà che si possono sollevare contro la maniera di risolvere il problema. Ma bisogna metter bene in risalto che un tale principio mediatore non andrebbe abbandonato quand'anche non si potesse rispondere a qualche difficoltà dovuta alla nostra ignoranza di tante cose.

Se non ci si propone di stabilire la causa per cui i magneti si respingono quando si oppongono i medesimi poli, ma piuttosto perché si avvicinano e si congiungono se si presenta il polo settentrionale dell'uno al polo meridionale dell'altro, il quesito sarà più difficile, e non basterà a risolverlo un solo principio mediatore. Non basta conoscere esattamente i rapporti che sussistono tra i poli dei due magneti, né ricorrere al principio mediatore che si è adottato nel caso precedente e che, al contrario, sembra impedire l'effetto di cui si cerca la causa. Neppure si deve ricorrere ad alcuna delle cose che non sappiamo chiaramente essere le cause naturali e ordinarie dei movimenti corporei, né dobbiamo liberarci della difficoltà del quesito con l'idea vaga e indeterminata di una *qualità occulta* per cui i magneti si attirano a vicenda; la mente, infatti, non può concepire chiaramente che un corpo possa attirarne un altro.

[92] Ne troveremo parziale prova nel sedicesimo *Eclaircissement*.

L'impenetrabilità dei corpi fa concepire chiaramente che il movimento si può comunicare per impulso, e l'esperienza prova senza alcun dubbio che effettivamente si comunica per questa via. Ma non c'è né alcuna ragione né alcuna esperienza che dimostri chiaramente il moto d'*attrazione*; infatti, nelle esperienze che sembrano più adatte a provare questa specie di movimento, quando se ne scopre la causa vera e certa si conosce in modo manifesto che ciò che sembrava avvenire per attrazione si verifica solo per impulso. Non bisogna quindi soffermarsi su altra comunicazione di movimento che non sia questa, poiché si tratta di una maniera certa e incontestabile, mentre in quante altre se ne possono immaginare c'è per lo meno una certa oscurità. Ma quand'anche si potesse dimostrare che nelle cose puramente corporee vi sono altri princìpi di movimento oltre all'incontro fra corpi, non si potrebbe ragionevolmente rifiutare questo. Bisogna, anzi, preferirlo a tutti gli altri poiché è il più chiaro e il più evidente ed appare così indiscutibile da autorizzarci ad affermare senza esitazione che è stato accettato da tutti i popoli e in tutti i tempi.

L'esperienza rivela che un magnete che galleggia liberamente sull'acqua si avvicina a quello che teniamo in mano quando gli si presenta un certo lato; dobbiamo dunque concludere che è spinto nella sua direzione. Ma, non essendo il magnete che si tiene in mano a spingere quello che galleggia, poiché quello che galleggia si avvicina a quello che si tiene in mano, e tuttavia, se questo non gli venisse presentato, non si muoverebbe; è evidente che, per spiegare il quesito, se ci si vuole basare sul principio della comunicazione dei movimenti che abbiamo accettato, bisogna ricorrere almeno a due idee mediatrici.

Il magnete *d* si accosta al magnete C: dunque l'aria o la materia fluida ed invisibile che lo circonda lo spinge; non vi è infatti nessun altro corpo che possa spingerlo; ed ecco la prima mediazione. Il magnete *d* non si accosta che in presenza del magnete C; dunque è necessario che il magnete C determini l'aria a spingere il magnete *d*; ed ecco la seconda mediazione. Evidentemente le due mediazioni sono assolutamente necessarie. Dimodoché, ora, la difficoltà si riduce a riunirle insieme, e si può farlo in due maniere: o partendo da qualcosa di noto nell'aria che circonda il magnete *d*, o partendo da qualcosa di noto nel magnete C.

Sapendo che le parti dell'aria e di tutti i corpi fluidi sono in continua agitazione, non si potrà dubitare che esse non urtino senza posa contro il magnete *d* che circondano; e urtandolo ugualmente da tutti i lati, non lo urtano più da una parte che da un'altra, finché vi è altrettanta aria o materia sottile da un lato come dall'altro. Stando così le cose, è facile giudicare che il magnete C impedisce che vi sia altrettanta di quest'aria di cui parliamo verso *a* che verso *b*. Ma questo si può verificare solo diffondendo qualche altro corpo nello spazio fra C e *d*; dai magneti devono dunque uscire dei corpuscoli che vadano ad occuparlo. Ed è ciò che l'esperienza fa vedere quando si sparge della limatura di ferro[93] attorno a un magnete, perché tale limatura rende visibile il corso dei corpuscoli invisibili. Quindi, poiché questi corpuscoli respingono l'aria che si trova verso *a*, il magnete *d* ne risulta meno spinto da questo lato che dall'altro; perciò deve avvicinarsi al magnete C, dato che ogni corpo deve muoversi nella direzione da cui gli viene impressa una spinta minore.

Ma se il magnete *d* non avesse verso il polo *a* parecchi pori adatti a ricevere i corpuscoli che escono dal polo B dell'altro magnete e troppo piccoli per ricevere quelli dell'aria tanto grossolana come sottile, è evidente che tali corpuscoli, essendo più agitati di quest'aria, che devono cacciare dallo spazio interposto fra i magneti, spingerebbero il magnete *d* allontanandolo da C. Quindi, poiché il magnete *d* si accosta o si allontana da C quando gli si presenta l'uno o l'altro polo, bisogna concludere che i corpuscoli che escono dal magnete C passano liberamente e senza respinge-

[93] Vedi Descartes, *Principes de philosophie*, parte 4 [art. 179].

re il magnete *d* per il lato *a*, mentre lo respingono dal lato *b*. Ciò che dico di un magnete si deve anche intendere dell'altro.

È manifesto che da questo modo di ragionare su idee chiare e princìpi incontestabili si impara sempre qualcosa. Infatti si è scoperto che l'aria da cui è circondato il magnete *d* è cacciata dallo spazio frapposto tra i magneti da corpi che escono senza posa dai loro poli e che trovano il loro passaggio aperto da un lato, chiuso dall'altro. Se poi si volesse scoprire a un dipresso la grandezza e la figura dei pori del magnete attraverso i quali passano questi corpuscoli, bisognerebbe fare ancora altre esperienze; ma ne saremmo tratti fuori strada e potremmo facilmente smarrirci. Su tali quesiti si possono consultare i *Princìpi di filosofia* di Descartes, non per seguire ciecamente le opinioni di questo dotto filosofo, ma per abituarsi al suo metodo di filosofare. Per rispondere a un'obbiezione che vien subito in mente, mi limito a dire perché questi corpuscoli non possono rientrare nei pori da cui sono usciti: oltre a una grandezza o a una figura determinata, che potrebbe consentire il rientro, i pori presentano delle piccole ramificazioni la cui sinuosità può rispondere in un senso alla forma dei corpuscoli che ci passano attraverso e rizzarsi a bloccar loro il passaggio in senso opposto[94]. La continua corrente della materia sottile da un polo all'altro nei pori del magnete basta a impedire che essa rientri per i medesimi pori da cui è uscita perché una parte di tale materia non può vincere questa corrente per aprirsi il varco nei pori da cui è uscita né in quelli del polo del medesimo nome che sono percorsi da una corrente opposta. Dimodoché non ci si deve troppo stupire della differenza tra i poli del magnete perché si può spiegarla in varie maniere; la sola difficoltà risiede nel riconoscere quella vera.

Se si fosse cercato di risolvere il quesito che abbiamo preso in esame cominciando dai corpuscoli che si suppone escano dal magnete C, si sarebbe giunti allo stesso risultato e si sarebbe così scoperto che l'aria, tanto quella grossolana come quella sottile, si compone di un'infinità di parti in continua agitazione; perché, se così non fosse, sarebbe impossibile che il magnete *d* potesse avvicinarsi al magnete C. Non mi soffermo a spiegarlo perché non c'è nulla di difficile.

[94] [Vedi *Princìpi*, IV, 133.]

Ricerca della causa del movimento delle nostre membra

Ecco un quesito più complesso dei precedenti e in cui bisogna far uso di parecchie regole. Ci si chiede quale può essere la causa naturale e meccanica del movimento delle nostre membra.

L'idea di causa naturale, intesa come l'ho spiegata nel quesito precedente, è chiara e distinta, ma il termine di movimento delle nostre membra è equivoco e confuso, perché tali movimenti sono di più specie: volontari, naturali, convulsi. Ci sono anche membra diverse nel corpo dell'uomo. Quindi, in base alla prima regola, devo chiedere di quale di questi movimenti voglio sapere la causa. Ma, se si lascia che il quesito resti indeterminato, in modo che possa risolverlo a modo mio, procedo così.

Considero attentamente le proprietà di questi movimenti. E poiché scopro subito che i movimenti volontari si compiono di solito più rapidamente di quelli convulsi ne deduco che la loro causa può essere diversa. Quindi posso, e di conseguenza devo, esaminare la questione parte a parte perché sembra offrir materia di lunga discussione.

Comincio col limitarmi a considerare i movimenti volontari e poiché parecchie nostre membra servono a questi, mi limito al braccio. Considero pertanto che il braccio si compone di parecchi muscoli che esercitano quasi tutti qualche azione quando si sollevano da terra o si muovono diversamente i corpi, ma mi soffermo su uno solo, volendo supporre che gli altri siano a un dipresso formati allo stesso modo. Imparo com'è composto valendomi di un trattato di anatomia, o piuttosto osservando coi miei occhi le sue fibre e i suoi tendini che faccio sezionare da un abile anatomista a cui rivolgo tutte le domande che potranno in seguito farmi venire in mente qualche mezzo per trovare ciò che cerco.

Considerando dunque tutto con attenzione non posso dubitare che il principio del movimento del mio braccio non dipenda dall'accorciarsi dei muscoli che lo costituiscono. E se, per non impelagarmi in troppe difficoltà, accetto di supporre, secondo l'opinione comune, che questo accorciamento si verifichi per opera degli spiriti animali che riempiono la cavità dei muscoli accostandone così le estremità, tutto il problema del movimento volontario si ridurrà a stabilire come i pochi spiriti animali contenuti in

un braccio possono gonfiarne all'improvviso i muscoli al comando della volontà, con forza sufficiente a sollevare un peso di cento libbre e più.

Quando ci si riflette con una certa attenzione, la prima idea mediatrice che si presenta all'immaginazione è di solito quella di un'effervescenza rapida e violenta, simile a quella della polvere da sparo o di certi liquidi pieni di sali alcalini quando si mescolano con quelli pieni di sali acidi. Una certa quantità di polvere da sparo, quando le si dà fuoco, è capace di sollevare, non solo un peso di cento libbre, ma una torre e persino una montagna. I terremoti che fanno crollare delle città e che scuotono intere province si devono anch'essi a spiriti che si accendono nel sottosuolo press'a poco come la polvere da sparo. Quindi, supponendo nel braccio una causa della fermentazione e dilatazione degli spiriti, si potrà dire qual è il principio della forza che gli uomini posseggono per fare movimenti così rapidi e violenti.

Tuttavia, poiché si deve diffidare delle mediazioni che giungono alla mente attraverso i sensi e di cui non abbiamo conoscenza chiara ed evidente, non ci si deve servire di questa troppo alla leggera; perché alla fine non basta render ragione della forza e rapidità dei nostri movimenti con un paragone. La ragione addotta è confusa, ma anche imperfetta, perché qui abbiamo da spiegare un movimento volontario e la fermentazione non è volontaria. Il sangue fermenta eccessivamente nella febbre e non si può impedirlo. Gli spiriti s'infiammano e si agitano nel cervello e la loro agitazione non diminuisce secondo i nostri desideri. Quando un uomo muove il braccio in diversi modi, bisognerebbe, in base a questa spiegazione, che si verificasse un milione di fermentazioni, grandi e piccole, rapide e lente, che cominciassero e – cosa anche più difficile da capirsi stando alla nostra supposizione – finissero quando si vuole. Bisognerebbe che queste fermentazioni non dissipassero tutta la loro materia e che questa materia fosse sempre pronta a prender fuoco. Quando un uomo ha fatto dieci leghe quante migliaia di volte i muscoli che servono a camminare devono essersi riempiti e svuotati? e quanti mai spiriti occorrerebbero se la fermentazione li dissipasse e li estinguesse a ciascun passo? Questa ragione è dunque imperfetta per la spiegazione dei movimenti del nostro corpo che dipendono completamente dalla nostra volontà.

Evidentemente il presente quesito consiste in questo problema di meccanica. *Trovare per mezzo di macchine pneumatiche il mezzo di vincere una certa forza, come quella del peso di cento libbre, con un'altra forza tanto piccola quanto si vuole, come quella del peso di un'oncia; e fare in modo che l'applicazione di questa piccola forza per produrre il suo effetto dipenda dalla volontà*. Ora questo problema è facile da risolvere e la dimostrazione ne è chiara.

Si può risolverlo con un vaso che abbia due orifizi, uno dei quali un po' più di 1600 volte più grande dell'altro; in essi s'introducono i cannelli di due soffietti uguali e a quello dell'orifizio più grande si applica una forza solo 1600 volte maggiore dell'altra; allora la forza 1600 volte più piccola avrà il sopravvento sulla più grande. In base alla meccanica la dimostrazione è chiara, poiché le forze non sono in giusta proporzione con gli orifizi e il rapporto tra la forza piccola e l'orifizio piccolo è superiore a quello della forza grande con l'orifizio grande.

Ma per risolvere il problema per mezzo di una macchina che rappresenti l'effetto dei muscoli meglio di quanto non avvenga nell'esempio suddetto, bisogna soffiare un po' in un pallone e appoggiarvi poi, quando è gonfio per metà, una pietra di settecento o seicento libbre; oppure, dopo averlo collocato su una tavola, coprirlo con un'asse e mettere sull'asse una grossissima pietra; o far sedere sull'asse un uomo dei più corpulenti permettendogli anche di aggrapparsi a qualche cosa per resistere al gonfiarsi del pallone. Perché, se qualcuno torna a soffiarci dentro solo con la bocca, solleverà la pietra che lo comprime o l'uomo che ci sta seduto sopra purché il canale attraverso cui entra l'aria abbia una valvola che le impedisce di uscire quando si riprende fiato. La ragione del fenomeno è che l'apertura del pallone è tanto piccola, o deve esser supposta tanto piccola in rapporto alla capacità complessiva dello stesso pallone che oppone resistenza mediante il peso della pietra, da conferire a una forza piccolissima la capacità di vincerne a questo modo una molto grande.

Se si considera inoltre che il solo fiato è capace di scagliare con violenza una palla di piombo mediante una cerbottana, perché la forza del fiato non si dissipa e senza posa si rinnova, si riconoscerà in modo manifesto che, stabilita la giusta proporzione tra l'apertura del pallone e la sua capacità, il solo fiato può facilmente aver ragione di forze molto rilevanti.

Se dunque si concepisce che gl'interi muscoli, o ciascuna delle fibre che li compongono, abbiano come questo pallone la capacità di ricevere gli spiriti animali; che i pori attraverso cui gli spiriti ci s'insinuano siano, in proporzione forse più piccoli del collo di una vescica o del foro di un pallone; che gli spiriti siano trattenuti e spinti nei nervi press'a poco come il fiato nelle cerbottane, e che siano più agitati dell'aria nei polmoni e spinti nei muscoli con più forza di quanto l'aria non sia spinta nel pallone; se, dico, vediamo così le cose, si riconoscerà che il movimento degli spiriti che si spandono nei muscoli può superare la forza dei più pesanti fardelli che si portano e che, se non se ne possono portare di più pesanti, il difetto di forza non dipende tanto dagli spiriti, quanto dalle fibre e dalla pelle che compongono i muscoli; questi, sottoposti a uno sforzo eccessivo, si schianterebbero. D'altra parte, se si osserva che per le leggi dell'unione tra anima e corpo i movimenti degli spiriti, quanto alla determinazione, dipendono dalla volontà degli uomini, si vedrà senz'altro che i movimenti delle braccia devono essere volontari.

Noi, è vero, muoviamo il braccio con tanta celerità che sembra di primo acchito incredibile che lo spandersi degli spiriti nei muscoli di cui si compone possa essere abbastanza rapido per ottenere questo effetto. Ma dobbiamo considerare che questi spiriti sono estremamente agitati, sempre pronti a uscire da un muscolo per entrare in un altro, e che non ci vuole molto per gonfiarli quel poco che è necessario per muoverli da soli o quando solleviamo da terra qualcosa di molto leggero; infatti quando abbiamo da sollevare qualcosa di pesante non possiamo farlo con molta sveltezza. Se i fardelli sono pesanti bisogna gonfiare e tendere i muscoli parecchio. Per gonfiarli così occorrono più spiriti di quanti non ve ne siano nei muscoli vicini o antagonisti. Occorre dunque un po' di tempo per far venire tali spiriti da lontano e per spingerne nei muscoli una quantità capace di resistere al peso. Quindi chi è carico non può correre, e chi solleva da terra qualcosa di pesante non lo fa con la stessa celerità di chi solleva un filo di paglia.

Se inoltre si riflette al fatto che i più focosi o quelli che sono un po' brilli sono ben più rapidi degli altri; che fra gli animali quelli che hanno gli spiriti più agitati, come gli uccelli, sono più svelti a muoversi di quelli a sangue freddo come le rane, e ce ne sono perfino alcuni, come il camaleonte, la tartaruga e alcuni insetti con

spiriti così poco agitati da riempire i loro muscoli con la lentezza con cui, a soffiarci dentro, si gonfia un palloncino; se si considerano debitamente tutte queste cose si potrà forse ritenere accettabile la spiegazione che abbiamo dato.

Ma anche se questa parte del problema proposto relativamente ai movimenti volontari presenta una soluzione soddisfacente, non si deve tuttavia assicurare che la soluzione sia completa e che nel nostro corpo non ci sia nient'altro che contribuisca a questi movimenti oltre a ciò che si è detto; infatti è probabile che vi siano nei nostri muscoli una quantità di forze che facilitano i movimenti in questione mediante quello che ricevono dalla materia sottile e dal sangue delle arterie e che resteranno eternamente sconosciute anche a quelli che fanno le ipotesi più felici sulle opere divine.

La seconda parte del quesito che va esaminata riguarda i movimenti naturali, ossia quei movimenti che non hanno nulla di straordinario, nulla di ciò che si riscontra nei movimenti convulsi, ma che sono assolutamente necessari alla conservazione della macchina e che quindi non dipendono del tutto dalla nostra volontà.

Comincio dunque col considerare quanto più attentamente posso quali sono i movimenti che rispondono a queste condizioni e se sono interamente simili. Ma poiché mi accorgo subito che sono quasi tutti diversi tra loro, per non impelagarmi in troppe difficoltà, mi fermo solo al movimento del cuore. Questa parte è la più conosciuta e i suoi movimenti sono i più percettibili. Esamino dunque la sua struttura e noto due cose tra molte altre. La prima, che il cuore è composto di fibre come gli altri muscoli. La seconda, che ha due cavità molto considerevoli. Ritengo dunque che il suo movimento possa realizzarsi per mezzo degli spiriti animali poiché si tratta di un muscolo, e che il sangue vi fermenti e vi si dilati poiché vi sono delle cavità. Il primo giudizio si fonda su ciò che ho detto; il secondo sul fatto che il cuore è molto più caldo di tutte le altre parti del corpo; è il cuore che spande il calore insieme al sangue in tutte le nostre membra; le due cavità non hanno potuto formarsi e conservarsi se non per la dilatazione del sangue; quindi esse servono alla causa che le ha prodotte. Posso pertanto render ragione a sufficienza del movimento del cuore sulla base degli spiriti che lo agitano e del sangue che quando fermenta lo dilata; infatti, se anche la causa che adduco a spiegare il suo movimento non è quella vera, mi sembra certo che sia sufficiente a produrlo.

È vero che il principio della fermentazione o della dilatazione dei liquidi non è forse abbastanza noto a tutti quelli che leggeranno queste pagine da consentire che si pretenda di avere spiegato un effetto col mostrare in generale che la sua causa è la fermentazione; ma non si devono risolvere tutte le questioni particolari risalendo fino alle cause prime. Non che non si possa farlo e scoprire così, purché ci si fermi solo alle idee chiare, il vero sistema da cui tutti gli effetti particolari dipendono; ma questa maniera di filosofare non è né la più giusta né la più breve.

Per fare intendere ciò che voglio dire bisogna sapere che ci sono quesiti di due tipi. Nei primi si tratta di scoprire la natura e le proprietà di qualcosa; negli altri ci si propone semplicemente di scoprire se una certa cosa ha o no una certa proprietà, o, se si sa che ce l'ha, si vuole solo scoprirne la causa.

Per risolvere i quesiti del primo tipo bisogna considerare le cose sul loro nascere e concepire sempre che si generino per le vie più semplici e naturali. Per risolvere gli altri bisogna procedere in maniera ben diversa: bisogna risolverli attraverso ipotesi, esaminando se queste ipotesi fanno cadere in qualche assurdità o se conducono a qualche verità chiaramente conosciuta.

Se si vuole, per esempio, scoprire quali sono le proprietà della *cicloide* o di qualche *sezione conica*, bisogna considerare queste linee nella loro generazione e tracciarle per le vie più semplici e meno intricate; perché è questa la migliore e la più breve delle vie per scoprirne la natura e le proprietà. Non è difficile vedere che la corda sottesa alla cicloide è uguale al circolo che l'ha formata e, se per questa via non se ne scoprono agevolmente molte proprietà, dipende dal fatto che non è abbastanza conosciuta la linea circolare che l'ha formata. Quanto alle linee puramente matematiche, o di cui si possono conoscere più chiaramente i rapporti, come le sezioni coniche, basta considerarle nella loro generazione per scoprirne un grandissimo numero di proprietà. Bisogna solo badare al fatto che, potendo generarsi con movimenti regolati in modi diversi, non ogni specie di generazione ha la stessa capacità di illuminare la mente; le maniere più semplici sono le migliori e accade tuttavia che certe maniere particolari siano più adatte delle altre a dimostrare talune proprietà particolari.

Se poi non si tratta di scoprire in generale le proprietà di una cosa, ma di sapere se una cosa ha una certa proprietà, bisogna sup-

porre che effettivamente la abbia ed esaminare con attenzione ciò che deve conseguire a questa ipotesi, se essa conduce a qualche assurdità manifesta o a qualche verità incontestabile, che possa servire a scoprire ciò che si cerca. È questa la via che seguono i geometri per risolvere i loro problemi. Suppongono ciò che cercano ed esaminano ciò che si deve verificare. Considerano attentamente i rapporti che derivano dalle loro ipotesi. Rappresentano tutti i rapporti che racchiudono le condizioni del problema con *equazioni*, riducono poi queste *equazioni* secondo le regole correnti in modo che l'incognita si trova ad essere uguale a una o più cose interamente cognite.

Pertanto, se si tratta di scoprire in generale la natura del fuoco[95] e delle diverse fermentazioni che sono le cause più generali degli effetti naturali, affermo che la via più breve e più sicura è di esaminare la cosa nel suo principio. Bisogna considerare la formazione dei corpi più agitati e il cui movimento si diffonde in quelli che fermentano. Bisogna, mediante idee chiare e per le vie più semplici, esaminare ciò che il movimento è capace di produrre nella materia; e, dato che il fuoco e le diverse fermentazioni sono cose molto generali che, di conseguenza, dipendono da poche cause, non sarà necessario attardarsi molto a considerare di che la materia è capace quando è animata dal movimento per riconoscere nel suo principio la natura della fermentazione, e si impareranno in pari tempo parecchie altre cose assolutamente necessarie alla conoscenza della fisica[96]. Mentre, se nella presente questione si volesse ragionare per ipotesi, in modo da risalire fino alle cause prime e fino alle leggi della natura secondo cui tutte le cose si formano, si formulerebbero molte false supposizioni che non servirebbero a nulla.

Si potrebbe riconoscere la causa della fermentazione nel movimento di una materia invisibile che si comunica alle parti della materia che si agita; infatti è abbastanza noto che il fuoco e le diverse fermentazioni dei corpi consistono nella loro agitazione e che, per le leggi della natura, i corpi ricevono immediatamente il

[95] [Per la natura del fuoco e per il suo rapporto con la materia sottile, vedi Descartes, *Princìpi*, IV, 80 sgg.]

[96] Vedi il sedicesimo *Eclaircissement*, da ciò che dico sulla generazione del fuoco fino alla fine.

loro movimento solo dal loro urto con altri più agitati. Si potrebbe così scoprire che c'è una materia invisibile la cui agitazione si comunica attraverso la fermentazione ai corpi visibili. Ma sarebbe praticamente impossibile scoprire come ciò accade valendosi di supposizioni; molto più facile scoprirlo esaminando la formazione degli elementi o dei più numerosi corpi di una stessa natura, come si può vedere in parte dal sistema di Descartes[97].

La terza parte del quesito, che riguarda i movimenti convulsi, non sarà poi tanto difficile da risolvere, purché si supponga che ci siano nei corpi degli spiriti animali capaci di fermentazione e degli umori abbastanza penetranti da insinuarsi nei pori dei nervi attraverso cui gli spiriti si diffondono nei muscoli e non si pretenda di determinare qual è la vera disposizione delle parti invisibili che contribuiscono a questi movimenti convulsi.

Quando si è separato un muscolo dal resto del corpo e lo si tiene per le estremità si vede chiaramente che si sforza di accorciarsi quando lo si punge attraverso il rigonfiamento. Probabilmente questo dipende dalla struttura delle parti impercettibili che lo compongono, le quali come altrettante molle sono determinate a certi movimenti dal movimento della puntura. Ma chi potrebbe esser sicuro di aver trovato la vera disposizione delle parti che servono a produrre questo movimento e chi potrebbe darne una dimostrazione incontestabile? Certamente questo sembra impossibile, anche se forse, a forza di pensarci, si possono immaginare dei muscoli fatti in modo da essere adatti a compiere tutti i movimenti di cui li vediamo capaci. Non bisogna dunque pensare a determinare quale è la vera struttura dei muscoli; ma poiché non si può ragionevolmente dubitare che non ci siano degli spiriti suscettibili di fermentazione per la mescolanza di qualche materia sottile, e che gli umori acri e pungenti non possano insinuarsi nei nervi, si può supporlo.

Per risolvere il quesito proposto bisogna dunque cominciare con l'esaminare quanti movimenti convulsi ci sono, e poiché il loro numero sembra indefinito bisogna fermarsi ai principali le cui cause appaiono diverse. Vanno considerate le parti del corpo in cui si verificano, le malattie che li precedono e li seguono, se sono accompagnati o no dal dolore e, soprattutto, il loro grado di

[97] [Cfr., in genere, *Princìpi*, IV, 15-187.]

rapidità e di violenza. Perché alcuni si verificano con rapidità e violenza, altri con rapidità senza violenza, altri ancora con violenza senza rapidità, altri infine senza né violenza né rapidità. Ve ne sono che si susseguono senza posa; che mantengono per un certo tempo le parti del corpo rigide e immobili; che le mettono completamente fuori uso e le deformano.

Considerato tutto ciò, dopo quanto si è detto dei movimenti naturali e dei movimenti volontari, non è difficile spiegare in generale come questi moti convulsi possono verificarsi. Infatti, se si ammette che si mescoli con gli spiriti contenuti in un muscolo qualche materia capace di produrvi fenomeni fermentativi, il muscolo si gonfierà e darà luogo nella parte interessata a un moto convulso.

Se si riesce facilmente ad opporre resistenza a questo movimento, vuol dire che i nervi non sono ostruiti da nessun umore poiché si possono svuotare i muscoli degli spiriti che vi sono entrati e determinarli a gonfiare i muscoli antagonisti. Ma, se non ci si riesce, bisogna concludere che gli umori pungenti e penetranti entrano per qualche cosa in questo movimento. Talvolta può addirittura accadere che tali umori siano la causa dei movimenti convulsi perché possono determinare il corso degli spiriti verso certi muscoli, aprendo i passaggi che ce li portano e chiudendo gli altri; possono inoltre accorciarne i tendini e le fibre penetrando nei loro pori.

Quando un peso molto considerevole pende dall'estremità di una corda lo si solleva non poco solo bagnando questa corda perché le parti dell'acqua, insinuandosi come tanti piccoli cunei tra i fili che la compongono, la scorciscono slargandola. Del pari, gli umori penetranti e pungenti insinuandosi nei pori dei nervi li scorciscono, tirano le parti che vi sono attaccate e producono nel corpo dei movimenti convulsi, estremamente lenti, violenti e dolorosi tenendo spesso la parte interessata, per un tempo considerevole, in una posizione estremamente contorta.

Quanto ai movimenti convulsi che si verificano con rapidità, essi sono causati dagli spiriti, ma non c'è bisogno che gli spiriti subiscano un'azione fermentativa; basta che i condotti per cui passano siano più aperti da una parte che dall'altra.

Quando tutte le parti del corpo sono nella loro situazione naturale gli spiriti animali ci si diffondono con uniformità e celerità a seconda dei bisogni della macchina e mettono in pratica scrupolosamente gli ordini della volontà. Ma quando gli umori turba-

no la disposizione del cervello e mutano diversamente o muovono diversamente le aperture dei nervi, oppure, penetrando nei muscoli, ne agitano le molle, gli spiriti si diffondono nelle parti del corpo in maniera affatto nuova e producono dei movimenti fuori dell'ordinario senza che la volontà vi abbia parte.

Tuttavia talvolta si può, opponendo una forte resistenza, impedire qualcuno di questi movimenti e persino diminuire un po' alla volta le tracce che servono a produrli, anche se l'abitudine si è completamente formata. Chi ci fa attenzione si trattiene con una certa facilità dal fare delle smorfie o dall'assumere arie o posizioni poco decorose, anche se il corpo vi è disposto; riesce addirittura a vincere queste tendenze anche se sono rafforzate dall'abitudine, ma in questo caso molto più a fatica, perché bisogna sempre combatterle all'origine, prima che il corso degli spiriti si sia tracciato un cammino troppo difficile da bloccarsi.

La causa di tali movimenti è a volte nel muscolo che è agitato: un umore lo punge o degli spiriti vi fermentano. Ma si deve ritenere che più spesso sia nel cervello, specialmente quando le convulsioni non agitano soltanto una o due parti del corpo in particolare, ma le agitano quasi tutte, come pure in molte malattie che mutano la costituzione naturale del sangue e degli spiriti.

È vero che a volte un solo nervo ha diverse ramificazioni che si diffondono in parti del corpo alquanto lontane fra loro, per esempio, dal viso ai visceri, e accade quindi abbastanza spesso che la convulsione, avendo la propria causa in una parte del corpo in cui qualcuna delle ramificazioni si insinua, può comunicarsi alle parti dove rispondono le altre ramificazioni senza che il cervello ne sia la causa e che gli spiriti siano corrotti.

Ma quando i movimenti convulsi sono comuni a quasi tutte le parti del corpo, si deve dire o che gli spiriti fermentano in modo insolito, o che l'ordine e la sistemazione delle parti del cervello sono perturbati, o che si verificano entrambi i fatti. Non mi soffermo di più su questa questione perché diventa tanto complessa e dipende da tante cose, quando si viene ai particolari, che non può servire facilmente a spiegare le regole che si sono date.

La geometria, e soprattutto l'algebra, sono le scienze che forniscono più esempi adatti a mostrare l'utilità di queste regole perché ne fanno un continuo uso. La geometria fa conoscere con chiarezza la necessità di cominciare sempre dalle cose più semplici e nelle

quali è incluso il minor numero di rapporti. Esamina sempre questi rapporti con misure chiaramente conosciute. Elimina tutto ciò che è inutile per scoprirli. Scompone in parti i problemi complessi. Sistema le parti e le esamina per ordine. Infine, come ho già detto altrove, il suo solo difetto è di non aver mezzi molto adatti ad abbreviare le idee e i rapporti che si sono scoperti[98]. Quindi, pur contenendo nei giusti limiti l'immaginazione e conferendo precisione alla mente, non aumenta gran che la portata di questa e non la rende capace di scoprire verità molto complesse.

Ma l'algebra, insegnando ad abbreviare di continuo e nel modo più compendioso le idee e i loro rapporti, aumenta all'estremo la capacità della mente perché, nei rapporti di grandezza, non si può concepire nulla di tanto complesso che la mente col tempo non possa scoprire coi mezzi che l'algebra offre, purché si sappia come farne uso.

La quinta regola e le altre, dove si parla del modo di abbreviare le idee, riguardano solo questa scienza, perché nelle altre scienze non si ha nessun comodo sistema d'abbreviazione; non mi fermerò quindi a trattarne. Coloro che hanno molta inclinazione per la matematica e vogliono conferire alla loro mente tutta la forza e la portata di cui è capace, mettendosi così in grado di scoprire da sé un'infinità di verità nuove, dopo essersi seriamente applicati all'algebra, si renderanno conto che questa scienza è utile alla ricerca della verità perché osserva le regole da noi prescritte. Ma avverto che per algebra intendo soprattutto quella di cui si sono serviti Descartes ed alcuni altri.

Prima di concludere la presente opera darò un esempio alquanto diffuso per far intendere meglio l'utilità che si può ricavare da tutto il libro. In tale esempio rappresenterò il procedimento di una mente che, volendo esaminare una questione di una certa importanza, si sforza di liberarsi dei suoi pregiudizi. Comincio anche col farla cadere in qualche errore perché questo risvegli il ricordo di quanto ho detto altrove. Ma, volgendosi alla fine la sua attenzione alla verità che cerca, la faccio parlare positivamente, come parlerebbe un uomo che pretende di aver risolto la questione esaminata.

[98] [Cfr., in particolare, VI, I, 5, specialmente verso la conclusione del capitolo.]

CAPITOLO NONO

Ultimo esempio volto a far conoscere l'utilità di questa opera. In tale esempio si ricerca la causa fisica della durezza ossia dell'unione reciproca delle parti dei corpi

I corpi sono uniti fra loro in tre modi: per *continuità*, per *contiguità*, e in un terzo modo che non ha nome particolare e che indicherò col termine generale di *unione*.

Per *continuità*, o per causa della continuità, intendo qualcosa che cerco di scoprire, per cui le parti di un corpo sono così attaccate fra loro che per separarle occorre uno sforzo e che si considerano come facenti parte di un tutto.

Per *contiguità* intendo qualcosa che abitualmente mi fa ritenere che due corpi si tocchino immediatamente e che fra di essi non ci sia nulla; ma non li ritengo strettamente uniti perché posso facilmente separarli.

Col terzo termine, *unione*, intendo ancora qualcosa per cui due lastre di vetro o di marmo di cui si sono levigate le superfici strusciandole l'una sull'altra si attaccano in modo tale che, pur potendo separarle molto agevolmente facendole scorrere, si ha tuttavia una certa difficoltà a riuscirvi in altro modo.

Ora, qui non si tratta di *continuità*, poiché le due lastre di vetro o di marmo unite così non sono concepite come se formassero un tutto, perché per un verso possono venir separate molto facilmente. Non si tratta nemmeno di semplice *contiguità*, anche se ci siamo molto vicini, perché queste due parti di vetro o di marmo sono unite abbastanza strettamente, addirittura molto di più delle parti dei corpi molli e liquidi come quelle del burro e dell'acqua.

Spiegati così questi termini, bisogna ora cercare la causa che unisce i corpi e le differenze che passano tra *continuità*, *contiguità* e *unione* attenendosi al senso stabilito. Comincerò col cercare la causa della *continuità*, ossia in che consiste quel qualcosa per cui le parti di un corpo duro si tengono così fortemente legate le une alle altre che per separarle bisogna fare uno sforzo e che si presentano come facenti parte di un tutto. Spero che, scoperta questa causa, non ci sarà gran difficoltà a scoprire il resto.

Mi sembra ora che questo qualcosa che lega le parti del pezzo di ferro che tengo in mano, anche le più piccole, debba esser qual-

cosa di molto robusto poiché per romperne una piccola parte devo fare uno sforzo grandissimo. Ma non mi sbaglio? non può la difficoltà che trovo a rompere il più piccolo pezzo di ferro derivare dalla mia debolezza e non dalla resistenza del ferro? mi ricordo infatti di essermi una volta dovuto sforzare più d'ora per rompere un pezzo di ferro uguale a quello che ho in mano; e, se mi ammalassi, potrebbe accadere che non ci riuscissi nemmeno con grandissimi sforzi. Mi rendo conto di non dovere assolutamente giudicare della saldezza con cui le parti di ferro sono unite fra loro dagli sforzi che faccio a separarle. Devo solo giudicare che sono molto strettamente legate le une alle altre in rapporto alla mia scarsa forza, o che sono più legate delle parti della mia carne poiché la sensazione di dolore che provo esagerando nello sforzo mi avverte che separerei le parti del mio corpo prima di quelle del ferro.

Riconosco dunque che, come non sono né forte né debole in senso assoluto, il ferro o gli altri corpi non sono duri o flessibili in senso assoluto, ma solo in rapporto alla causa che agisce contro di essi; e che gli sforzi che compio non possono servirmi a misurare l'entità della forza che va impiegata per vincere la resistenza e la durezza del ferro. Le regole infatti devono essere fisse, mentre questi sforzi variano a seconda del momento, dell'abbondanza degli spiriti animali e della durezza delle carni, poiché non posso sempre determinare i medesimi effetti facendo i medesimi sforzi.

Questa riflessione mi libera di un pregiudizio che avevo, per cui immaginavo forti legami per tenere unite le parti dei corpi, legami che forse non ci sono; e spero che non mi sarà inutile in seguito, perché ho una strana inclinazione a giudicare di tutto facendo riferimento a me stesso nonché a seguire le impressioni dei miei sensi. Da ciò mi guarderò con più cura. Ma procediamo.

Dopo avere alquanto riflettuto e indagato con una certa applicazione la causa di questa stretta unione senza riuscire a scoprire nulla, mi sento portato dalla mia pigrizia e dalla mia natura a giudicare come molti altri che a conservare l'unione fra le parti sia la forma dei corpi o la simpatia e l'inclinazione del simile per il simile; non c'è infatti nulla di più comodo che cedere talvolta alle apparenze ingannevoli e diventare in tal modo dotto con poca spesa.

Ma poiché non voglio accettare per vero nulla senza conoscerlo, non devo lasciarmi abbattere così dalla mia propria pigrizia né contentarmi di semplici barlumi di verità. Abbandoniamo dunque

queste forme e queste inclinazioni di cui non abbiamo idee distinte e particolari, ma solo confuse e generali, e che ci raffiguriamo, mi pare, solo in base alla nostra natura, mentre ci sono tante persone, e forse popoli interi, che non ne riconoscono neppure l'esistenza.

Mi sembra di scorgere la causa della stretta unione delle parti che compongono i corpi duri senza introdurvi nulla oltre a ciò che tutti sono d'accordo nell'ammettervi, o per lo meno che tutti distintamente concepiscono potervi essere. Tutti, infatti, concepiscono distintamente che tutti i corpi sono composti o possono esser composti di piccole parti. Quindi potrà accadere che ve ne siano di uncinate e ramificate, a guisa di piccoli lacci capaci di serrare fortemente le altre, oppure si darà il caso che s'intreccino tutte con le loro ramificazioni in modo che non si potrà facilmente separarle.

Sono molto incline a pensarla così, tanto più vedendo le parti visibili dei corpi grossolani tenersi ferme ed unirsi a vicenda in questo modo. Ma non potrei mai esser troppo diffidente nei confronti delle prevenzioni e delle impressioni che mi vengono dai sensi. Devo dunque continuare ad esaminare la questione più da vicino e cercare anche la ragione per cui le più piccole ed ultime parti solide dei corpi, in una parola le parti stesse che costituiscono ciascuno di questi lacci, stanno unite insieme; non possono infatti essere unite da altri lacci anche più piccoli perché le suppongo solide. Oppure, se affermo che sono unite così, mi si chiederà a buon diritto chi terrà unite insieme quelle altre parti, e così all'infinito.

Dimodoché ora il nodo della questione sta nel sapere come le parti di questi piccoli lacci o di quelle parti ramificate possono essere così strettamente unite come sono; per esempio A con B, supponendo A e B come parti di un piccolo laccio. Oppure, ciò che

è lo stesso, essendo i corpi tanto più duri quanto più sono solidi e quanti meno pori hanno, la questione è ora di sapere come le parti di una colonna composta di una materia senza alcun poro possono essere fortemente unite insieme e comporre un corpo durissimo. Non si può infatti dire che le parti di questa colonna stan-

no insieme strette da piccoli lacci, poiché, essendo per supposizione prive di pori, non hanno nessuna forma particolare.

Mi sento anche estremamente portato a dire che la colonna è dura per la sua *natura*; oppure che i piccoli lacci di cui si compongono i corpi duri sono degli atomi le cui parti non possono dividersi, in quanto sono le parti essenziali ed ultime dei corpi, *essenzialmente* uncinate, o ramificate, o di forma intricata.

Ma riconosco francamente che questa non è una spiegazione della difficoltà e che, lasciando da parte le prevenzioni e le illusioni dettate dai sensi, avrei torto se ricorressi a una forma astratta, abbracciando un fantasma di logica come fosse la causa che cerco. Voglio dire che avrei torto a concepire come qualcosa di reale e di distinto l'idea vaga di *natura* o di *essenza* che esprime solo ciò che si sa, scambiando così una forma astratta ed universale per una causa fisica di un effetto molto reale. Perché due sono le cose di cui non potrò mai diffidare abbastanza. La prima è l'impressione dei miei sensi; l'altra la mia facilità di confondere le nature astratte e le idee generali di logica con quelle reali e particolari; mi ricordo di essere stato tratto in inganno più volte da queste due fonti d'errore.

Infatti, per tornare alla nostra difficoltà, non mi è possibile concepire come questi piccoli lacci potrebbero essere indivisibili per loro essenza e per loro natura, né, di conseguenza, come potrebbero essere privi di flessibilità, poiché, al contrario, li penso molto facili da dividersi e necessariamente divisibili per loro essenza e per loro natura. Infatti la parte A è molto certamente una sostanza come la parte B; e quindi è chiaro che A può esistere senza B, o separata da B, in quanto le sostanze possono esistere le une senza le altre; altrimenti non sarebbero sostanze.

Non si può dire che A non sia una sostanza, perché posso concepire A senza pensare a B e tutto ciò che si può concepire da solo non è un modo; solo i modi, ossia le maniere d'essere, non si possono concepire da soli, senza gli enti di cui sono modi. Pertanto A, non essendo un modo, è una sostanza, poiché ogni essere è necessariamente o una sostanza o una maniera di essere. Perché infine tutto ciò che è si può oppure non si può concepire da solo; nelle proposizioni contraddittorie non c'è via di mezzo e si chiama essere o sostanza ciò che può essere concepito e quindi creato da solo. La parte A può dunque esistere senza la parte B e,

a maggior ragione, può esistere separatamente da B. Di modo che questo laccio è divisibile in A e B.

Inoltre, se questo laccio fosse indivisibile, o uncinato per sua natura e per sua essenza, accadrebbe tutto il contrario di ciò che constatiamo con l'esperienza, perché non si potrebbe rompere nessun corpo. Supponiamo come prima che un pezzo di ferro sia composto da un'infinità di piccoli lacci che si legano fra loro, e che Aa e Bb siano due di essi. Io affermo che non si potrebbe scioglierli e quindi che non si potrebbe rompere questo ferro. Infatti per romperlo bisognerebbe piegare i lacci che lo compongono, mentre questi sono supposti rigidi per essenza e per natura.

Se poi non si suppongono rigidi, ma solo per loro natura indivisibili, la supposizione non servirà a nulla per risolvere la questione. Perché allora la difficoltà sarà di sapere perché i piccoli lacci non cedono allo sforzo che si fa per piegare una sbarra di ferro. Tuttavia, se non si suppongono rigidi, neanche si devono supporre indivisibili, in quanto, se le loro parti potessero mutare posizione le une rispetto alle altre, è manifesto che potrebbero separarsi: non c'è infatti motivo per cui, se una parte può allontanarsi un po' dall'altra, non possa allontanarsene del tutto. Pertanto, sia che questi piccoli lacci si suppongano rigidi, sia che si suppongano indivisibili, non si può così risolvere la questione. Infatti nell'uno come nell'altro caso sarà impossibile rompere il ferro perché sarà impossibile separare i piccoli lacci che lo compongono aggrovigliati come sono tra loro. Cerchiamo dunque di risolvere la difficoltà con princìpi chiari e incontestabili e di trovare la ragione per cui questo piccolo laccio ha queste due parti, A e B, così strettamente legate l'una all'altra.

Vedo bene che devo dividere in parti il tema della mia meditazione per sottoporlo a un esame più accurato e disteso, poiché non ho potuto scoprire ciò che cercavo col semplice intuito e concentrandomi al massimo. Potevo farlo fin dall'inizio; infatti, quando le verità che si considerano sono alquanto nascoste, la cosa migliore è sempre di esaminarle parte a parte invece di stancarsi inutilmente nell'illusoria speranza di qualche caso fortunato.

Oggetto della mia ricerca è la causa della stretta unione fra le particelle che compongono il piccolo laccio A B. Ora, ci sono tre cose sole che concepisco distintamente poter esser la causa che cerco, ossia le parti stesse del piccolo laccio, la volontà dell'autore della natura, o, infine, i corpi invisibili che circondano questi piccoli lacci. Potrei anche citare come cause la forma dei corpi, le qualità – durezza o qualche qualità occulta – la simpatia tra parti di un medesimo genere, ecc. Ma poiché non ho idea distinta di queste belle cose, non devo né posso fondarvi i miei ragionamenti; dimodoché, se non trovo la causa che cerco nelle cose di cui ho idee distinte, non sprecherò le mie fatiche nella contemplazione di queste idee vaghe e generali di logica e non mi ostinerò a parlare di ciò che non capisco. Ma esaminiamo la prima delle cose da cui può dipendere che le parti del piccolo laccio siano così strettamente attaccate, ossia le particelle di cui si compone.

Quando considero solo le parti di cui i corpi duri si compongono mi sento portato a credere «che non si possa immaginare alcun cemento più adatto a congiungere insieme le parti dei corpi duri che loro stesse e la loro propria quiete[99]. Poiché, di qual natura esso potrebb'essere? non sarà già una cosa che sussista per sé; poiché tutte queste particelle essendo delle sostanze, per quale ragione sarebbero unite da altre sostanze piuttosto che da se stesse? Non sarà nemmeno una qualità differente dalla quiete, poiché non c'è nessuna qualità più contraria al movimento che potrebbe separare queste parti della quiete che è in esse. Ma oltre le sostanze e le loro qualità noi non conosciamo affatto che ci siano altri generi di cose».

È vero che le parti dei corpi duri rimangono unite, finché restano in quiete le une accanto alle altre e che, quando sono in quiete, continuano a restarvi da sé quanto è possibile. Ma non è questo che cerco; mi lascio ingannare. Non cerco da che dipende che le parti dei corpi duri se ne stanno in quiete le une accanto alle altre; qui cerco da che dipende che le parti di questi corpi hanno la forza di restare in quiete le une accanto alle altre e come possono resistere allo sforzo che si fa di muoverle o di separarle.

Potrei tuttavia rispondere a me stesso[100] che ogni corpo ha veramente della forza per rimanere nello stato in cui si trova e che que-

[99] *Principes* di Descartes, art. 55 della seconda parte.
[100] Descartes, art. 43 della medesima parte.

sta forza è uguale per il movimento e per la quiete, ma ciò che fa rimanere in quiete le une accanto alle altre[101] le parti dei corpi duri, rendendo faticoso separarle ed agitarle, è che non si impiega abbastanza movimento per vincere questa loro quiete. Questa è una spiegazione verosimile, ma io cerco la certezza, se è possibile trovarla, e non la semplice verosimiglianza. E come posso sapere con certezza ed evidenza che ogni corpo possiede questa forza per rimanere nello stato in cui si trova e che questa forza è uguale per il movimento e per la quiete, se la materia sembra al contrario indifferente al movimento e alla quiete, e del tutto priva di forza? Ricorriamo dunque, come Descartes, alla volontà del creatore; forse è questa la forza che i corpi sembrano avere in se stessi. E la seconda cosa che, come abbiamo detto prima, potrebbe mantenere le parti del piccolo laccio di cui parlavamo così strettamente attaccate le une alle altre.

Certamente può darsi che Dio voglia che ogni corpo resti nello stato in cui si trova e che la sua volontà sia la forza che ne unisce le parti tra loro; come del pari io so essere la sua volontà la forza motrice che mette i corpi in movimento. Infatti, poiché la materia non può muoversi da sé, mi sembra di dover giudicare che sia una mente, e addirittura che sia l'autore della natura, a conservarla e a metterla in movimento, conservandola successivamente in parecchi luoghi semplicemente con la sua volontà, poiché un essere infinitamente potente non agisce per via strumentale: gli effetti seguono necessariamente alla sua volontà.

Riconosco dunque la possibilità che Dio voglia che ogni cosa rimanga nello stato in cui si trova[102], in stato di quiete come in stato di movimento; e che questa volontà sia la potenza naturale di cui i corpi sono dotati per rimanere in quello stato in cui sono stati posti. Se è così, bisognerà, come ha fatto Descartes, misurare questa potenza, concludere quali devono esserne gli effetti e offrire in tal modo delle regole della forza e della comunicazione dei movimenti nell'incontro dei diversi corpi in base alla proporzione tra le grandezze di questi. Infatti, all'infuori della loro grandezza e velocità, non abbiamo altro mezzo di penetrare la volontà generale ed immutabile di Dio che stabilisce la diversa potenza dei corpi nell'azione e nella resistenza reciproca.

[101] Art. 63 [II, 63].
[102] Descartes, art. 31 [37] della seconda parte, e artt. 45 sgg.

Non ho tuttavia nessuna prova certa che Dio voglia con volontà positiva che i corpi restino in quiete; basta, pare, che Dio voglia vi sia una materia perché questa, non solo esista, ma esista in quiete.

Diverso il caso dei movimenti; perché l'idea di una materia mossa implica certo due potenze a cui si riferisce, quella che l'ha creata e inoltre quella che l'ha messa in moto. Ma l'idea di una materia in quiete racchiude solo l'idea della potenza che l'ha creata, senza bisogno di un'altra potenza che la ponga nello stato di quiete, poiché, se si concepisce semplicemente una materia senza pensare ad alcuna potenza, la si concepirà necessariamente in quiete. Io vedo le cose così; ne devo giudicare secondo le mie idee e secondo le mie idee la quiete non è se non la privazione del movimento; voglio dire che la pretesa forza che determina la quiete è solo la privazione di quella che determina il movimento, perché basta, mi pare, che Dio smetta di volere che un corpo sia mosso perché questo cessi di essere mosso e si ritrovi in quiete.

In effetti la ragione e migliaia di esperienze mi insegnano che, se di due corpi di uguale massa uno si muove con un grado di velocità e l'altro con un mezzo grado, la forza del primo sarà doppia di quella del secondo. Se la velocità del secondo è solo un quarto, un centesimo, un milionesimo di quella del primo, la forza del secondo sarà solo un quarto, un centesimo, un milionesimo della forza del primo. È facile concludere che, se la velocità del secondo è infinitamente piccola, o addirittura nulla, come nello stato di quiete, la sua forza sarà infinitamente piccola o, se si trova in stato di quiete, addirittura nulla. Mi pare quindi che la quiete non abbia forza alcuna con cui resistere alla forza del movimento.

Ma ricordo di aver sentito dire da parecchie persone molto illuminate[103] che, secondo loro, il movimento era la privazione della quiete come la quiete era la privazione del movimento. Qualcuno arrivò ad assicurare, con ragioni che non riuscii a capire, che le probabilità di costituire una privazione erano maggiori per il movimento che per la quiete. Non ricordo distintamente le ragioni che adducevano, ma questo deve farmi temere che le mie idee possano essere sbagliate. Infatti, anche se la maggior parte della

[103] [Le persone molto illuminate possono identificarsi con i cartesiani.]

gente dice tutto ciò che le piace su cose che sembrano di scarso rilievo, ho tuttavia motivo di credere che le persone di cui parlo si compiacessero di esprimere il loro vero pensiero. Devo dunque continuare ad esaminare con cura le mie idee.

Mi sembra al disopra di ogni dubbio, e quei signori erano d'accordo su questo, che a muovere i corpi è la volontà di Dio. Pertanto la forza di cui è dotata la palla che vedo rotolare è la volontà di Dio che la fa rotolare. Ma ora, che deve fare Dio per fermarla? deve volere con volontà positiva che essa sia in quiete, o basta che smetta di volere che sia mossa? Evidentemente, se Dio smette semplicemente di volere che la palla sia mossa, la cessazione di tale volontà divina determinerà la cessazione del movimento della palla, e quindi la quiete. Infatti, essendo venuta meno la volontà di Dio che era la forza da cui la palla era mossa, questa forza sarà venuta meno e la palla, pertanto, non sarà più mossa. Quindi la cessazione della forza del movimento determina la quiete. La quiete, dunque, non ha forza che la determini. È una pura privazione che non presuppone una volontà positiva da parte di Dio. Quindi, attribuire ai corpi una forza per restare in quiete, significherebbe ammettere in Dio, senza ragione e senza necessità, una volontà positiva.

Ma capovolgiamo, se possibile, quest'argomento. Supponiamo ora una palla in quiete, mentre prima la supponevamo in movimento. Che deve fare Dio per agitarla? basta che smetta di volerla in quiete? Se è così sono sempre allo stesso punto, perché il movimento sarà subito la privazione della quiete come la quiete la privazione del movimento. Suppongo pertanto che Dio smetta di volere che sia in quiete. Ma, supposto questo, non vedo che la palla si muova, e, se c'è chi concepisce che si muove, lo prego di dirmi in quale direzione e con qual grado di velocità. Certo è impossibile che si muova e che non abbia qualche determinazione e qualche grado di movimento, e dal solo fatto di concepire che Dio smette di volere che sia in quiete è impossibile concepire che essa si muove con qualche grado di movimento; perché ciò che vale per la quiete non vale per il movimento. I movimenti sono d'infinite maniere; sono suscettibili del più e del meno; la quiete, invece, non è nulla; perciò non può esservi differenza tra quiete e quiete. La stessa palla, che in un tempo si muova col doppio della velocità rispetto a un altro tempo, ha il doppio di forza o di mo-

vimento in un tempo rispetto all'altro; ma non si può affermare che una stessa palla abbia il doppio di quiete in un tempo rispetto a un altro tempo.

Occorre dunque in Dio una volontà positiva per mettere una palla in movimento, ossia per fare in modo che la palla abbia la forza richiesta per muoversi; e basta che Dio smetta di volere che si muova perché non si muova più, cioè perché sia in quiete. Del pari, perché Dio crei un mondo non basta che smetta di volere che non esista; bisogna che voglia positivamente il modo in cui deve esistere. Ma per annientarlo non occorre che Dio voglia che non esista, in quanto Dio non può volere con volontà positiva il nulla; basta solo che Dio smetta di volere che esista.

Non considero qui il movimento e la quiete secondo il loro essere relativo; è manifesto infatti che i corpi in quiete hanno coi corpi che li circondano rapporti altrettanto reali quanto quelli che sono in movimento. Concepisco solamente che i corpi in movimento sono dotati di una forza motrice, mentre quelli in quiete non hanno una forza per la loro quiete, perché, dato che i rapporti dei corpi mossi con quelli che li circondano mutano di continuo, occorre una forza continua per produrre questi continui mutamenti: in effetti sono questi mutamenti a determinare tutto ciò che accade di nuovo nella natura. Ma per non fare nulla non occorre nessuna forza. Quando il rapporto di un corpo con quelli che lo circondano è sempre lo stesso, non accade nulla; e la conservazione di tale rapporto, voglio dire l'azione della volontà di Dio che lo mantiene, non differisce da quella che conserva il corpo stesso.

Se è vero, come penso, che la quiete è solo la privazione del movimento, il minimo movimento, voglio dire quello del più piccolo corpo agitato, racchiuderà più forza e potenza della quiete del più grande dei corpi. Quindi il minimo sforzo o il più piccolo corpo che si concepirà agitato nel vuoto[104] contro un corpo di grandissima estensione, sarà capace di muoverlo un poco, poiché questo grande corpo, essendo in quiete, non avrà nessuna potenza per resistere a quella del piccolo corpo che viene a urtare contro di esso. Dimodoché la resistenza che le parti dei corpi duri op-

[104] Quando parlo di un corpo nel vuoto, intendo un corpo talmente separato dagli altri, tanto duri come liquidi, da non trovare in nessuno di essi aiuto o impedimento nella comunicazione dei movimenti.

pongono alla loro separazione proviene necessariamente da qualcosa di diverso dalla loro quiete.

Ma per vedere se le nostre idee concordano con le sensazioni che riceviamo dagli oggetti bisogna dimostrare con esperienze sensibili ciò che abbiamo provato con ragionamenti astratti; infatti accade spesso che simili ragionamenti c'ingannino, o per lo meno che non riescano a convincere gli altri, soprattutto coloro che, partendo da idee preconcette, sono convinti del contrario. L'autorità di Descartes esercita una tale influenza sulla ragione di alcuni che, per poterli disingannare, bisogna provare in tutti i modi l'errore di quel grand'uomo. Le cose che ho detto convincono facilmente coloro che non sono prevenuti in senso opposto; mi rendo anche conto che troveranno da criticarmi perché mi fermo troppo a provare cose che a loro sembrano fuori discussione. Ma i cartesiani meritano bene che si faccia uno sforzo per appagare le loro esigenze. Gli altri potranno sorvolare su ciò che riterranno noioso.

Ecco qui pertanto alcune esperienze che provano in modo evidente che la quiete non ha nessuna potenza per resistere al movimento[105]; esse, di conseguenza, danno a conoscere che la volontà dell'autore della natura, da cui dipende la potenza e la forza di ciascun corpo per rimanere nello stato in cui si trova, riguarda solo il movimento, non la quiete, poiché i corpi non hanno alcuna forza per se stessi.

L'esperienza insegna che navi grandissime che galleggiano sull'acqua possono essere agitate da corpi piccolissimi che vengono a urtare contro di esse. In base a questo, nonostante tutte le scappatoie di Descartes e dei cartesiani, ritengo che, se questi grandi corpi si trovassero nel vuoto, potrebbero essere agitati anche più facilmente[106]. Infatti la ragione per cui si trova qualche lieve difficoltà a muovere un battello nell'acqua sta nella resistenza dell'acqua al movimento impresso; il che non accadrebbe nel vuoto. E rende manifesta la resistenza dell'acqua al movimento impresso al battello il fatto che questo, poco dopo essere stato mosso, smette di essere agitato; ciò infatti non accadrebbe se esso non perdesse il proprio movimento comunicandolo all'acqua, o se l'acqua gli cedesse senza resistere, o, infine, se gli comunicasse parte del suo movimento.

105 [Cfr. Descartes, *Princìpi*, II, 61.]
106 [*Ibid.*, art. 59.]

Quindi, poiché un battello agitato nell'acqua smette un po' alla volta di muoversi, abbiamo qui un segno indubbio che l'acqua resiste al suo movimento invece di facilitarlo, come pretende Descartes; perciò sarebbe senza paragone più facile agitare un gran corpo nel vuoto che nell'acqua, in quanto non vi sarebbe resistenza da parte dei corpi circostanti. È dunque evidente che la quiete manca di forza per resistere al movimento, e che il minimo movimento ha in sé più potenza e più forza del più grande dei corpi in quiete; quindi non si deve, come ha fatto Descartes, stabilire un paragone tra la forza del movimento e quella della quiete in base alla proporzione che sussiste tra la grandezza dei corpi che sono rispettivamente in movimento e in quiete.

C'è, è vero, qualche ragione di ritenere che un battello sia agitato appena si trova in acqua per il continuo mutamento delle parti d'acqua che lo circondano, anche se in apparenza non si sposta. Questo ha fatto credere a Descartes e a qualche altro che a farlo avanzare nell'acqua non sia la sola forza di ciò che lo spinge, ma che, avendo già ricevuto parecchio movimento dalle particelle del corpo liquido che lo circondano e che lo spingono da ogni parte, il battello avanzi soltanto per un nuovo movimento di ciò che lo sospinge; dimodoché ciò che agita un corpo nell'acqua non potrebbe farlo nel vuoto. Così Descartes e i suoi seguaci difendono le regole del movimento da lui proposte.

Supponiamo, per esempio, un pezzo di legno, della grandezza di un piede quadrato, in un corpo liquido; tutte le particelle del corpo liquido agiscono e si muovono contro di esso e, dato che lo spingono ugualmente da tutti i lati, verso A come verso B, non può avanzare da nessuna parte. Pertanto, se spingo un altro pezzo di legno di un mezzo piede contro il primo dal lato A, vedo che avanza e ne concludo che nel vuoto si potrebbe muoverlo, per le ragioni che ho detto, con meno forza di quella impiegata dal secondo pezzo di legno. Ma le persone di cui parlo lo negano e rispondono che il pezzo di legno grande avanza quando è spinto dal piccolo perché il piccolo, che non potrebbe muoverlo da solo, unito alle parti agitate del corpo liquido, le determina a spingerlo e a comunicargli una parte del loro movimento. Ma è manifesto che, stando a questa risposta, il pezzo di legno, una volta agitato, non dovrebbe diminuire il suo movimento; al contrario, dovrebbe aumentarlo senza posa. Infatti, secondo questa risposta, il pezzo di legno è spinto

dall'acqua più dal lato A che dal lato B; dunque deve sempre avanzare. E poiché questa spinta è continua, il suo movimento deve crescere sempre. Ma, come già ho detto, lungi dal facilitare il suo movimento, l'acqua gli resiste di continuo e a forza di diminuirlo con la sua resistenza lo rende alla fine affatto impercettibile.

Bisogna ora provare che il pezzo di legno, spinto ugualmente dalle particelle d'acqua che lo circondano, non ha in sé nessun movimento o nessuna forza capace di muoverlo, anche se muta continuamente di posizione immediata, in quanto la superficie dell'acqua che lo circonda non è mai la medesima in tempi diversi. Perché, se un corpo spinto ugualmente da tutti i lati, come questo pezzo di legno, non ha movimento, non ci sarà dubbio che a dargliene sarà solo la forza estranea che urta contro di esso, poiché mentre questa forza lo spinge l'acqua gli resiste, e dissipa anche, un po' alla volta, il moto che gli è impresso; infatti, un po' alla volta, esso cessa di muoversi. Ora questo sembra evidente, perché un corpo ugualmente spinto da tutti i lati può essere compresso, ma non certo trasportato; infatti sottraendo da una forza una forza uguale il resultato è zero.

Coloro a cui parlo sostengono che in natura non c'è mai più movimento in un momento che in un altro e che i corpi in quiete vengono mossi solo dall'incontro con corpi agitati che comunicano ai primi il loro movimento. Ne concludo che un corpo che suppongo creato in perfetta quiete in mezzo all'acqua non riceverà mai alcun grado di movimento o di forza per muoversi dalle particelle d'acqua che lo circondano e che vengono ad urtare continuamente contro di esso, purché lo spingano ugualmente da tutti i lati; infatti, tutte queste particelle che vengono a urtare contro di esso ugualmente da tutti i lati rimbalzando con tutto il loro movimento non glielo comunicano; quindi questo corpo deve sempre essere considerato in quiete e senza nessuna forza che lo muova, anche se cambia di continuo di superficie.

Mi prova che queste particelle rimbalzano così con tutto il loro movimento, a parte l'impossibilità di concepire la cosa diversamente, il fatto che l'acqua in contatto col corpo dovrebbe raffreddarsi parecchio, o addirittura gelarsi, diventando dura press'a poco come la superficie del legno, poiché il movimento delle parti dell'acqua dovrebbe spandersi ugualmente nelle particelle del corpo che circondano.

Ma per venire incontro ai difensori delle opinioni di Descartes sono disposto ad accordar loro di buon grado che non si deve considerare un battello in acqua come fosse in quiete. Ammetterò pure che tutte le parti dell'acqua che lo circondano si accordino al nuovo movimento che il battelliere gl'imprime, anche se è fin troppo evidente, per via della diminuzione del movimento del battello, che gli resistono di più dal lato verso cui procede che da quello da cui è stato spinto. Tuttavia, ciò supposto, affermo che di tutte le parti d'acqua che sono nel fiume, secondo Descartes, solo quelle che toccano immediatamente il battello dal lato da cui è stato spinto possono aiutare il suo movimento. Infatti, secondo questo filosofo[107], *essendo l'acqua fluida, non tutte le parti di cui si compone agiscono insieme contro il corpo che vogliamo muovere, ma solo quelle che toccandolo si appoggiano congiuntamente su di esso*. Ora, quelle che congiuntamente poggiano sul battello, e in più il battelliere, sono cento volte più piccole di tutto il battello. Pertanto è chiaro, dalla spiegazione che Descartes offre[108] in questo articolo della nostra difficoltà a rompere un chiodo con le mani, che un corpo piccolo è capace di agitarne un altro molto più grande. Perché infine le nostre mani non sono così fluide come l'acqua e, quando vogliamo rompere un chiodo, ci sono nelle nostre mani più parti congiunte nella comune azione di quante non ve ne siano nell'acqua che spinge un battello.

Ma ecco qui un'esperienza più manifesta. Si prenda un'asse ben spianata, o un altro piano estremamente duro; ci si pianti un chiodo fino a metà e s'inclini un poco il piano; affermo che, mettendo una spranga di ferro centomila volte più grossa del chiodo a distanza di un pollice o due da esso e lasciandola scivolare nella sua direzione, il chiodo non si romperà[109]. Bisogna tuttavia mettere in rilievo che, secondo Descartes, tutte le parti della spranga poggiano e agiscono congiuntamente sul chiodo perché la sbarra è dura e solida. Se pertanto non ci *fosse altro cemento oltre la quiete a tenere unite le parti*[110] di cui il chiodo si compone, la sbarra di

[107] [*Princìpi di filosofia*, II,] art. 63. [Quanto segue non è una citazione, ma una libera esposizione di ciò che Descartes afferma in un passo dell'articolo citato.]

[108] Vedi l'art. 63 della seconda parte dei suoi *Principes*.

[109] [*Ibid.*] art. 63.

[110] [*Ibid.*] art. 50.

ferro, essendo centomila volte più grossa del chiodo, dovrebbe, per la quinta regola di Descartes, e in conformità della ragione, comunicare un po' del suo movimento alla parte di chiodo che urta, ossia romperlo e passare oltre, quand'anche essa scivolasse con un moto lentissimo. Bisogna quindi cercare un'altra causa, diversa dalla quiete delle parti, per rendere i corpi duri o capaci di resistere allo sforzo che si fa quando si vogliono rompere, poiché la quiete manca di forza per resistere al movimento. Credo che queste esperienze bastino a dimostrare che le prove astratte da noi addotte non sono false.

Va dunque esaminata la terza cosa che in precedenza abbiamo indicato come eventuale causa della stretta unione che sussiste fra le parti dei corpi duri, ossia una materia invisibile che li circonda. Essendo estremamente agitata, essa spinge con molta violenza le loro parti esterne ed interne comprimendole così in modo tale che per separarle bisogna avere più forza di quanta non ne abbia questa materia invisibile che è estremamente agitata.

Mi pare di poter concludere che l'unione delle parti di cui i corpi duri si compongono dipende dalla materia sottile[111] che li circonda e li comprime, poiché le altre due cose che si possono supporre cause di questa unione in realtà non lo sono, come abbiamo visto più sopra. Infatti, poiché incontro resistenza a rompere un pezzo di ferro, e questa resistenza non viene né dal ferro né dalla volontà di Dio, come credo di aver provato, essa deve necessariamente derivare da una materia invisibile che altro non può essere se non quella che lo circonda immediatamente e lo comprime. Spiego e provo questa opinione[112].

Se si prende una palla di metallo, cava all'interno e divisa in due emisferi; se si congiungono questi due emisferi con una strisciolina di cera e se ne fa uscire l'aria, l'esperienza dimostra che i due emisferi si uniscono fra loro in modo tale che parecchi cavalli, agganciati in qualche modo dall'una e dall'altra parte, non possono separarli, supposto che la grandezza degli emisferi sia proporzionata al numero dei cavalli. Tuttavia, se ci si lascia rientrare

[111] [Per la materia sottile, oltre a IV, II, 5, che M. citerà fra poco, cfr. VI, II, 4 e relative note.]

[112] Vedi gli esperimenti di Magdeburgo di Ottone di Guericke. Libro 3 [Otto von Guericke, *Esperimenta nova*, 1672].

l'aria, una sola persona li separa senza la minima difficoltà. È facile concludere da questa esperienza che ciò che univa tanto strettamente tra loro i due emisferi era che, compressi nella parte esterna e convessa dall'aria circostante, non lo erano contemporaneamente nella superficie concava ed interna. Dimodoché l'azione dei cavalli che li tiravano da due parti non poteva vincere la resistenza di un'infinità di particelle d'aria che si opponevano premendo sui due emisferi. Invece la minima forza è capace di separarli quando l'aria, rientrata nella sfera di rame, preme le superfici concave dell'interno con la stessa forza con cui l'aria esterna preme le superfici convesse dell'esterno.

Se al contrario si prende una vescica di carpa e la si mette in un vaso svuotato dell'aria, la vescica, essendo piena d'aria, scoppia e si rompe, perché all'esterno non c'è aria che resista a quella dell'interno. Per lo stesso motivo due lastre di vetro o di marmo strofinate l'una sull'altra si uniscono in modo tale che si trova resistenza a separarle, perché le due lastre di marmo sono premute e compresse dall'aria esterna che le circonda, mentre non subiscono una spinta altrettanto forte dall'interno. Potrei citare un'infinità di altre esperienze per provare che l'aria grossolana che preme sui corpi che circonda unisce strettamente le loro parti; ma quanto ho detto basta a spiegare chiaramente il mio punto di vista sulla presente questione.

Dico dunque che la causa per cui le parti dei corpi duri e dei piccoli lacci di cui ho parlato prima sono così strettamente unite tra loro è che, a spingerle e a comprimerle, vi sono al di fuori altri corpuscoli infinitamente più agitati dell'aria grossolana che respiriamo; e a farci trovare difficoltà nel separarli non è la loro quiete, ma l'agitazione di questi corpuscoli che li circondano e li comprimono[113]. Dimodoché, a opporre resistenza al movimento, non è la quiete, che ne è solo la privazione, e che non ha per sé alcuna forza, ma un movimento contrario che bisogna vincere.

Questa semplice esposizione del mio pensiero sembra forse ragionevole; prevedo tuttavia che molti stenteranno parecchio a consentire. I corpi duri, quando ci colpiscono o quando ci sforziamo di romperli, fanno sui nostri sensi un'impressione così forte da por-

[113] Vedi il sedicesimo *Eclaircissement*, verso la fine, dove calcolo la forza centrifuga dei vortici della materia sottile.

tarci a credere che le loro parti siano molto più strettamente unite di quanto, in effetti, non lo sono. Al contrario i corpuscoli da cui ho detto che sono circondati e a cui ho attribuito la forza di causare quest'unione, non facendo nessuna impressione sui nostri sensi, sembrano troppo deboli per produrre un effetto così rilevante.

Ma per distruggere questo pregiudizio fondato solo sulle impressioni dei nostri sensi e sulla nostra difficoltà d'immaginare corpi più piccoli e più agitati di quelli che vediamo ogni giorno, dobbiamo considerare che la durezza dei corpi non va misurata in rapporto alle nostre mani, o agli sforzi che siamo capaci di fare, che sono diversi da momento a momento. Perché infine, se la massima forza degli uomini non è quasi nulla in rapporto a quella della materia sottile, avremmo proprio torto a credere che i diamanti e le pietre più dure non possano avere come causa della loro durezza la compressione dei corpuscoli agitatissimi che li circondano. Ora si ammetterà come evidente che la forza degli uomini è ben poca cosa se si considera che la loro potenza di muovere il corpo in tante maniere proviene solo da una piccolissima fermentazione del sangue, che agitandone un po' le particelle produce così gli spiriti animali. È infatti l'agitazione di questi spiriti che fa la forza del nostro corpo e che ci conferisce la capacità di compiere gli sforzi che, senza ragione, consideriamo come qualcosa di molto grande e potente.

Ma bisogna metter bene in rilievo che questa fermentazione del nostro sangue è solo una piccolissima comunicazione del movimento della materia sottile di cui si è detto più sopra; infatti tutte le fermentazioni dei corpi visibili si riducono a comunicazione di movimento dei corpi invisibili, poiché ogni corpo riceve la propria agitazione da un altro. Non bisogna dunque stupirsi se la nostra forza non è così grande come quella della materia sottile da cui la riceviamo. Ma, se il nostro sangue fermentasse così forte nel nostro cuore come la polvere da sparo si agita e fermenta quando le si dà fuoco; se cioè il movimento della materia sottile si comunicasse al nostro sangue nella stessa misura in cui si comunica alla polvere da sparo, potremmo fare con abbastanza facilità cose straordinarie, come rompere del ferro, rovesciare una casa, ecc., purché si supponesse una adeguata proporzione tra le nostre membra e il sangue così agitato. Dobbiamo dunque liberarci del nostro pregiudizio e non andare a immaginare, in base all'impressione dei nostri

sensi, che le parti dei corpi duri siano tanto strettamente unite tra loro per via della gran fatica che duriamo a romperle.

Se, d'altra parte, consideriamo gli effetti del fuoco nelle miniere, nella gravità e in parecchi altri fenomeni naturali che hanno come unica causa l'agitazione di questi corpi invisibili, come Descartes ha provato in più luoghi[114], riconosceremo evidente che non oltrepassa le loro forze unire e comprimere insieme le parti dei corpi duri così strettamente come fanno. Perché infine non esito a dire che una palla di cannone, il cui movimento sembra così fuori dell'ordinario, non riceve neppure la centesima, e forse addirittura neppure la millesima parte del movimento della materia sottile circostante.

Non si potrà dubitare della mia affermazione considerando in primo luogo che la polvere da sparo non s'incendia tutta, né contemporaneamente; in secondo luogo che, quand'anche prendesse fuoco tutta e nel medesimo istante, essa resta immersa per pochissimo tempo nella materia sottile. Ora, i corpi che restano immersi in altri corpi per pochissimo tempo, non possono riceverne molto movimento, come si può vedere nelle barche abbandonate al corso dell'acqua, che non ricevono il loro movimento se non un po' alla volta. In terzo luogo, e principalmente, perché ogni parte della polvere non può ricevere se non il movimento che conviene alla materia sottile; l'acqua infatti comunica alla barca solo il movimento diretto che è comune a tutte le parti, e tale movimento è di solito pochissima cosa in confronto agli altri.

A chi accetta i princìpi di Descartes potrei anche provare l'entità del movimento della materia sottile col movimento della terra e con la pesantezza dei corpi, e ne trarrei inoltre prove abbastanza sicure ed esatte; ma la cosa non è necessaria alla mia trattazione. Per avere una prova sufficiente dell'agitazione della materia sottile che io considero causa della durezza dei corpi, basta, senza aver visto le opere di Descartes, leggere con una certa attenzione ciò che ne ho già detto nel quarto libro (2, 5) o piuttosto ciò che ne dirò nel XVI *Eclaircissement* (dal § 11, fino alla fine).

Pertanto, poiché ci siamo ora liberati dei pregiudizi che ci portavano a credere molto potenti i nostri sforzi e molto debole quello

[114] [Vedi *Princìpi*, IV, 80-132.]

della materia sottile che circonda e comprime i corpi duri; persuasi, d'altra parte, dell'agitazione violenta di tale materia dalle cose che ho detto della polvere da sparo; non ci sarà difficile vedere l'assoluta necessità che questa materia sia causa della durezza dei corpi o della resistenza che avvertiamo quando ci sforziamo di romperli.

Ora, poiché vi sono sempre molte parti di una tale materia invisibile che penetrano e circolano nei pori dei corpi duri, non solo, come abbiamo spiegato, esse li rendono duri, ma fanno sì che alcuni rimbalzino e si raddrizzino, che altri restino piegati, che altri ancora siano fluidi e liquidi[115], infine tali parti di materia invisibile, non solo sono causa della forza che le parti dei corpi duri hanno di restare le une accanto alle altre, ma anche di quella che le parti dei corpi fluidi hanno di separarsi; ossia è questa la causa che rende alcuni corpi duri, altri fluidi; duri, quando le loro parti si toccano immediatamente, fluidi quando non si toccano e la materia sottile scivola fra di essi.

Non mi soffermerò a risolvere un grandissimo numero di difficoltà che prevedo si possano sollevare contro ciò che ho affermato, perché, se coloro che le formulano non conoscono la vera fisica, invece di appagarli, non farei che annoiarli ed irritarli; ma, se sono persone istruite, essendo le loro obiezioni molto importanti, non potrei rispondere se non con un gran numero di figure e di lunghi discorsi. Dimodoché ritengo di dover pregare coloro che troveranno qualche difficoltà in quanto ho detto di rileggere con più cura questo capitolo e il XVI *Eclaircissement* perché spero che, se li leggono e li meditano debitamente, tutte le loro obiezioni si dissiperanno. Ma infine, se trovano scomoda la mia preghiera, si riposino: non si corre poi un gran rischio se si ignora la causa della durezza dei corpi.

Non parlo qui della *contiguità*; è manifesto infatti che le cose contigue si toccano tanto poco che tra loro passa sempre molta materia sottile; questa, sforzandosi di continuare il suo movimento in linea retta, impedisce che si uniscano.

Quanto all'*unione* che c'è fra due lastre di marmo che sono state levigate l'una contro l'altra, l'ho spiegata ed è facile vedere che,

[115] Bisogna leggere ciò che dico della natura e degli effetti della materia sottile nel sedicesimo *Eclaircissement*, numero XIV e seguenti, per capire chiaramente ciò che ho detto qui.

anche se la materia sottile passa sempre fra queste due lastre per unite che siano, l'aria non vi può passare; quindi è il suo peso che le comprime strettamente l'una sull'altra facendo sì che si duri una certa fatica a separarle se non si fanno scivolare di traverso.

È evidente da tutto questo che la continuità, la contiguità, e l'unione delle due lastre di marmo, nel vuoto sarebbero una cosa sola; non ne abbiamo infatti idee diverse; dimodoché farle differire in assoluto e non in rapporto ai corpi circostanti sarebbe affermare ciò che non si capisce.

Ed ecco ora qualche riflessione sulla posizione di Descartes e sull'origine del suo errore. Chiamo un errore la sua posizione perché non trovo nessun modo di difendere ciò che dice delle regole del movimento e della causa della durezza dei corpi in più luoghi, verso la fine della seconda parte dei suoi *Princìpi*, e perché mi pare di aver provato a sufficienza la verità della posizione opposta alla sua. Esporrò le regole del movimento che l'esperienza conferma e le ragioni delle medesime.

Questo grand'uomo, pensando molto distintamente che la materia non può muoversi da sé e che la forza motrice naturale di tutti i corpi altro non è se non la volontà generale dell'autore della natura, e che quindi la comunicazione dei movimenti dei corpi quando si incontrano può venire soltanto da questa medesima volontà, si è lasciato andare a supporre che si potessero stabilire le regole della diversa comunicazione dei movimenti solo in base alla proporzione delle diverse grandezze dei corpi che si urtano, poiché non è possibile penetrare i disegni e la volontà di Dio. E ritenendo che ogni cosa avesse la forza di restare nello stato in cui si trovava – stato di quiete o di movimento – perché Dio, la cui volontà determina tale forza, agisce sempre allo stesso modo, ha concluso che la quiete aveva la stessa forza del movimento. Quindi ha misurato gli effetti della forza della quiete dalla grandezza del corpo in quiete, come quelli della forza del movimento; di qui le regole della comunicazione del movimento contenute nei suoi *Princìpi* e la causa della durezza dei corpi che ho tentato di confutare.

È piuttosto difficile non accettare l'opinione di Descartes quando la si guarda dal suo stesso punto di vista e non si bada al fatto che, quand'anche in Dio occorresse una volontà positiva ed efficace per la quiete come per il movimento, non ne seguirebbe

che quella da cui dipende la quiete fosse uguale a quella che produce il movimento, poiché Dio avrebbe potuto subordinare l'una all'altra e volere che la prima cedesse sempre alla seconda.

Non mi stupisco dunque che Descartes abbia avuto quest'opinione, perché è difficile pensare a tutto; solo mi stupisco che non l'abbia corretta quando, ampliate le sue cognizioni, ha conosciuto l'esistenza e taluni effetti della materia sottile che circonda i corpi; mi stupisce che all'articolo 132 della quarta parte attribuisca alla materia sottile la forza che certi corpi hanno di raddrizzarsi, mentre negli articoli 55 e 43 della seconda parte, nonché altrove, non le attribuisce la loro durezza, o la resistenza che oppongono quando si tenta di piegarli e di romperli, ponendone come causa soltanto la quiete delle loro parti. Mi pare evidente che la causa che raddrizza e rende rigidi certi corpi sia la medesima che dà loro la forza di resistere quando si vogliono rompere; perché infine la forza che s'impiega per rompere l'acciaio differisce solo in misura minima da quella con cui lo si piega fino a portarlo vicino al punto di rottura.

Non voglio stare ad addurre qui molte delle ragioni che si possono dare a prova di queste cose, né rispondere ad alcune difficoltà che si potrebbero sollevare sul fatto che certi corpi duri non presentano una percettibile elasticità e tuttavia non possono venire piegati con facilità. Per dissipare tali difficoltà basta considerare che la materia sottile non può aprirsi facilmente delle nuove strade nei corpi che si rompono quando si piegano, come il vetro e l'acciaio temprato, mentre può aprirsele più facilmente nei corpi composti di parti ramificate e non soggetti a rottura, come l'oro e il piombo; e infine che non c'è nessun corpo duro del tutto privo di elasticità.

Riesce molto difficile persuadersi che Descartes abbia positivamente creduto che la causa della durezza fosse diversa da quella dell'elasticità, e sembra più verosimile che non abbia riflettuto abbastanza in proposito. Spesso, quando si è meditato a lungo su qualcosa e si è giunti a una soluzione soddisfacente su ciò che interessava, poi non ci si pensa più. Si ritiene di essere arrivati col pensiero a verità incontestabili, che è inutile sottoporre a ulteriori esami. Ma ci sono nell'uomo tante cose che gli fanno venire a noia l'applicazione, che lo portano a consentire in modo troppo precipitato, che lo rendono soggetto all'errore da far sì che, anche

se la mente in apparenza si appaga, non sempre è debitamente informata della verità. Descartes, come noi, era un uomo; lo riconosco: non si è mai vista maggior solidità, maggior precisione, maggior larghezza e penetrazione mentale di quella che dimostrano le sue opere; ma non era infallibile. Quindi è probabile che fosse così persuaso della propria opinione da non riflettere al fatto che procedendo nella serie dei suoi *Princìpi* assicurava qualcosa che era in contrasto con essa. Si appoggiava su ragioni molto speciose e verosimili, ma non tali, tuttavia, che si trovasse come costretto ad accettarle. Poteva ancora sospendere il suo giudizio, e di conseguenza lo doveva. Non bastava esaminare in un corpo duro ciò che può renderlo tale; doveva anche pensare ai corpi invisibili che possono renderlo duro, come ci ha pensato alla fine dei suoi *Princìpi di filosofia*, quando nei corpi invisibili ha posto la causa dell'elasticità; doveva stabilire una suddivisione esatta, che comprendesse tutto ciò che poteva contribuire alla durezza dei corpi. Non bastava ancora cercarne la causa, in generale, nella volontà di Dio, dato che, di queste due volontà da cui scaturiscono tutta la quiete e tutto il movimento, quella che produce la quiete può essere subordinata a quella che produce il movimento. Doveva, inoltre, pensare alla materia sottile che circonda i corpi. Infatti, anche se l'esistenza di questa materia estremamente agitata non era ancora provata nel luogo dei *Princìpi* in cui parla della durezza, neppure era scartata. Dunque doveva sospendere il suo giudizio e tener ben presente che quanto scriveva della causa della durezza e delle regole del movimento doveva essere rivisto di sana pianta, cosa che non credo abbia fatto con abbastanza cura. Oppure non ha considerato a sufficienza la vera causa di una cosa che è facilissima da cogliersi e che, tuttavia, ha la massima importanza in fisica. Mi spiego.

Descartes sapeva bene che per sostenere il suo sistema, della cui verità non poteva forse dubitare, era assolutamente necessario che i corpi grandi comunicassero parte del loro movimento ai piccoli che incontravano e che i piccoli, incontrando i grandi, rimbalzassero senza perdita di movimento. Diversamente il primo elemento non avrebbe tutto il movimento che deve avere in più del secondo, né il secondo in più del terzo, e tutto il suo sistema sarebbe assolutamente errato, come sanno a sufficienza quelli che vi hanno un po' meditato sopra. Ma supponendo che la quiete ab-

bia la forza di resistere al movimento, e che un gran corpo in quiete non possa esser mosso da un altro più piccolo neppure se ne è urtato con furiosa agitazione, è manifesto che i corpi grandi devono avere molto meno movimento di un pari volume di corpi più piccoli, poiché, secondo quanto si è supposto, possono sempre comunicare il movimento che hanno, mentre non sempre ne possono ricevere dai più piccoli. Quindi, poiché questa supposizione non era in contrasto con tutto ciò che Descartes aveva detto nei suoi *Princìpi*, dall'inizio all'enunciazione delle regole del movimento, e si accordava molto bene col seguito dei medesimi *Princìpi*, egli riteneva che le regole del movimento, che pensava di aver dimostrato nella loro causa, fossero anche confermate a sufficienza dai loro effetti.

Sono fondamentalmente d'accordo con Descartes: i grandi corpi comunicano il loro movimento molto più facilmente dei piccoli e quindi il suo primo elemento è più agitato del secondo e il secondo del terzo. Ma la causa ne è chiara senza far riferimento alla supposizione. I piccoli corpi ed i corpi fluidi – acqua, aria, ecc. – non possono comunicare a dei corpi grandi se non il loro movimento uniforme e comune a tutte le loro parti; l'acqua di un fiume può comunicare al battello solo il movimento del suo corso che è comune a tutte le particelle di cui l'acqua si compone, e ciascuna di tali particelle, oltre al movimento comune, ne ha un'infinità di altri particolari. Quindi, per questa ragione, è manifesto che, per esempio, un battello, non può mai avere tanto movimento quanto un ugual volume d'acqua, poiché il battello può ricevere dall'acqua solo il movimento diretto e comune a tutte le parti che la compongono. Se venti parti di un corpo fluido spingono un corpo da una parte, ce ne sono altrettante che lo spingono dall'altra; esso resta dunque immobile e tutte le particelle del corpo fluido in cui galleggia rimbalzano senza perder nulla del loro movimento. Quindi i corpi grossolani le cui parti sono unite fra loro, non possono ricevere se non il movimento circolare e uniforme del vortice di materia sottile che li circonda.

Questa ragione mi sembra basti a far capire che i corpi grossolani non sono così agitati come i piccoli e che per spiegare queste cose non è necessario supporre che la quiete abbia una forza per resistere al movimento. La certezza dei *Princìpi di filosofia* di Descartes non può dunque servire di prova per difendere le sue

regole del movimento; e c'è da credere che, se lo stesso Descartes avesse sottoposto a nuovo esame i suoi princìpi senza preconcetti, considerando ragioni analoghe a quelle che ho enunciato, non avrebbe creduto che le sue regole fossero confermate dagli effetti della natura, e non sarebbe caduto in contraddizione attribuendo la durezza dei corpi solo alla quiete delle loro parti e la loro elasticità alla pressione della materia sottile.

Del resto credo di dover avvertire che il maggior difetto della fisica di Descartes è il falso principio che la quiete possegga una forza; di qui infatti egli ha tratto delle regole del movimento che sono errate; di qui ha concluso che le palle del suo secondo elemento erano dure per se stesse; e da questa conclusione ha ricavato false ragioni della trasmissione della luce e della varietà dei colori, della generazione del fuoco, nonché ragioni molto approssimative della gravità. In una parola il falso principio che la quiete è dotata di forza influisce su quasi tutto il suo sistema che rivela d'altronde la superiorità del suo genio in confronto ai filosofi che l'hanno preceduto. Spero che si converrà di tutto questo quando si sarà letto e capito per intero il sedicesimo *Eclaircissement*; confesso tuttavia di dovere a Descartes, alla sua maniera di filosofare, i punti di vista che oppongo ai suoi e l'audacia di criticarlo.

CONCLUSIONE DEI TRE ULTIMI LIBRI

Mi pare di aver fatto vedere a sufficienza nel quarto e quinto libro che le inclinazioni naturali e le passioni degli uomini li fanno spesso cadere in errore perché non li portano tanto a esaminare le cose con cura quanto a giudicarne con precipitazione.

Nel quarto libro ho dimostrato che l'inclinazione per il bene in generale è causa dell'inquietudine della volontà; che l'inquietudine della volontà mette lo spirito in continua agitazione; che una mente agitata senza tregua è del tutto incapace di scoprire le verità alquanto riposte; che l'amore delle cose nuove e straordinarie ci predispone spesso a loro favore, e che tutto ciò che si ammanta del carattere dell'infinito è capace di abbagliare la nostra immaginazione e di sedurci. Ho spiegato come la nostra inclinazione per la grandezza, la posizione elevata e l'indipendenza c'im-

pegna insensibilmente nella falsa erudizione o nello studio di tutte quelle scienze vane ed inutili che lusingano il nostro segreto orgoglio perché ci fanno ammirare dalla comune degli uomini. Ho mostrato come l'inclinazione per i piaceri distolga senza posa la mente dalla contemplazione delle verità astratte, che sono le più semplici e feconde, e come non le permetta di considerare alcuna cosa con abbastanza attenzione e disinteresse da giudicarne bene; i piaceri, essendo modi di essere della nostra anima, spingono di necessità la mente in direzioni diverse, e una mente priva di concentrazione non può comprendere a pieno ciò che implica una certa difficoltà. Infine ho fatto vedere che il nostro rapporto e l'unione naturale con tutti quelli con cui viviamo è per noi occasione di parecchi errori che trasmettiamo agli altri, come gli altri ci trasmettono quelli in cui sono caduti loro.

Nel quinto, cercando di dare un'idea delle nostre passioni, mi pare di aver messo in luce a sufficienza che sono state instaurate per unirci a tutte le cose sensibili e per farci assumere fra di esse la disposizione necessaria alla loro conservazione e alla nostra; poiché come i nostri sensi ci uniscono al nostro corpo e spandono, per così dire, l'anima nostra in tutte le parti che lo compongono, così le nostre emozioni ci fanno in certo modo uscire da noi stessi per spanderci in tutto ciò che ci sta d'intorno; infine esse ci rappresentano senza posa le cose, non secondo ciò che sono in sé, perché si possano formulare giudizi veraci, ma secondo il rapporto che hanno con noi, perché si possa giungere a giudizi utili alla conservazione del nostro essere e di quelli a cui siamo uniti dalla natura o dalla volontà.

Dopo aver cercato di scoprire gli errori nelle loro cause e di liberare la mente dai pregiudizi a cui è soggetta, ho creduto fosse arrivata finalmente l'ora di prepararla alla ricerca della verità. Quindi, nel sesto libro, ho trattato dei mezzi che mi sembrano più naturali per acuire l'attenzione e per aumentare la portata dello spirito, mostrando l'uso che si può fare dei sensi, delle passioni e dell'immaginazione per conferirgli tutta la forza e la penetrazione di cui è capace. Ho poi stabilito certe regole che è necessario osservare per scoprire qualunque verità; per renderle più evidenti le ho chiarite con parecchi esempi scegliendo quelli che mi sembravano più utili o che racchiudevano verità più feconde e generali perché si leggessero con più attenzione e diventassero più familiari alla mente.

Forse da questo saggio di metodo si riconoscerà la necessità di ragionare soltanto su idee chiare ed evidenti, di cui si è intimamente convinti che sono accettate presso tutti i popoli, e di non affrontare mai le cose complesse prima di avere esaminato a sufficienza quelle semplici da cui dipendono.

Se si considera che Aristotele e i suoi seguaci non hanno osservato le regole da me analizzate – come si deve ritenere, sia per le prove che ne ho addotto, sia per la conoscenza delle opinioni dei più zelanti difensori del filosofo – forse si terrà in dispregio la sua dottrina nonostante tutte le prospettive favorevoli in cui ce la presentano coloro che si lasciano sbalordire da parole che non capiscono.

Ma, se si guarda alla maniera di filosofare di Descartes, non si potrà dubitare della sua consistenza; perché ho dimostrato a sufficienza che ragiona solo su idee chiare ed evidenti e che comincia dalle cose più semplici per passare poi alle più complesse che ne dipendono. Chi leggerà le opere di questo dotto si convincerà pienamente di ciò che dico di lui, purché le legga con tutta l'attenzione necessaria per capirle; e proverà una segreta gioia per essere nato in un secolo e in un paese tanto fortunato da risparmiarci la fatica di andare a cercare nei secoli passati, fra i pagani, e ai confini della terra, fra i barbari o fra gli stranieri, un dottore che ci istruisca sulla verità, o piuttosto un mentore abbastanza fedele da disporci ad accoglierla.

Tuttavia, poiché non ci si deve prendere gran pensiero di conoscere le opinioni degli uomini, quand'anche si fosse convinti che abbiano scoperto la verità, sarei molto dispiacente che la stima da me qui dimostrata a Descartes, suscitasse in qualcuno un'adesione preconcetta, e ci si contentasse di leggere e ricordare le sue opinioni senza curarsi di essere rischiarati dal lume della verità. Vorrebbe dire preferire l'uomo a Dio; consultarlo invece di Dio e contentarsi delle risposte oscure di un filosofo che non c'illumina per scansare la fatica d'interrogare attraverso la meditazione colui che a un tempo ci risponde e c'illumina.

È cosa indegna diventare partigiani di una qualunque setta e guardarne gli autori come se fossero infallibili. Quindi Descartes, volendo rendere gli uomini discepoli della verità piuttosto che ostinati seguaci delle sue opinioni, avverte espressamente *che non si presti fede a ciò che ha scritto, e che se ne accetti solo ciò che la*

forza e l'evidenza della ragione potrà costringere a credere[116]. Non vuole, come certi filosofi, che gli si creda sulla parola; ricorda sempre che è un uomo e che, spandendo solo luce riflessa, deve volgere le menti di coloro che, come lui, vogliono essere illuminati verso la ragione sovrana che sola può renderli più perfetti col dono dell'intelligenza.

La principale utilità che si può trarre dall'applicarsi allo studio sta nel rendere la mente più precisa, più illuminata, più penetrante, più adatta a scoprire tutte le verità che si desidera conoscere. Ma coloro che leggono i filosofi per ricordarne le opinioni e per spacciarle agli altri, non si accostano a colui che è la vita e il cibo dell'anima; la loro mente s'indebolisce e si acceca nella consuetudine con chi non può dar loro né lume né forza. Si rimpinzano di una falsa erudizione il cui peso li accascia e il cui splendore li abbaglia e, immaginando di diventare molto dotti quando si riempiono la testa delle opinioni degli antichi filosofi, non riflettono al fatto che si rendono discepoli di quelli che, secondo san Paolo *sono divenuti pazzi arrogandosi il titolo di saggi*: «dicentes se esse sapientes stulti facti sunt» [*Rom.*, I, 22].

Il metodo che ho proposto può, mi pare, servire parecchio a chi voglia fare uso della propria ragione, o ricevere da Dio le risposte che Dio dà a chiunque sappia interrogarlo bene; mi sembra infatti di aver detto le cose principali che possono rafforzare e guidare l'attenzione della mente; quest'attenzione è la preghiera naturale che si rivolge al vero maestro di tutti gli uomini per riceverne l'insegnamento.

Ma poiché questa via naturale di ricerca della verità è molto faticosa e serve di solito soltanto a risolvere problemi di scarsa utilità, la cui conoscenza giova più spesso a lusingare il nostro orgoglio che a perfezionare la nostra anima, per concludere validamente quest'opera mi credo tenuto a dire che il metodo più rapido e più sicuro per scoprire la verità e per unirsi a Dio nella maniera più pura e più perfetta, sta nel vivere da vero cristiano; nel seguire scrupolosamente i precetti della verità eterna che si è unita a noi solo per riconciliarci con Dio; nell'ascoltare più la nostra fede che la nostra ragione e tendere a Dio, non tanto mediante le

[116] Alla fine dei suoi *Principes* [IV, 207].

nostre forze naturali, molto compromesse dopo il peccato, quanto con l'aiuto della fede; con la sola fede Dio vuole guidarci a quell'immensa luce di verità che dissiperà tutte le nostre tenebre. Molto meglio, infine, passare come i giusti pochi anni nell'ignoranza di certe cose per ritrovarsi in un momento illuminati per sempre, che acquisire per le vie naturali, con grande applicazione e fatica, una scienza molto imperfetta che ci lasci poi nelle tenebre per tutta l'eternità.

Indice dei nomi*

* L'indice dei nomi riporta esclusivamente i nomi che compaiono nel testo e nelle note di Malebranche. Solo nei casi in cui M. cita senza dichiarare l'autore, oppure allude in modo inequivocabile, allora i nomi di autori e personaggi (dichiarati nelle note della traduttrice) sono inclusi anch'essi nell'indice. Non figura il nome dello stesso M., poiché i numerosissimi richiami interni avrebbero voluto un indice specifico. Suppliscono le note che li registrano con cura. Ci si è valsi in più casi, oltre che del prezioso volume di indici delle *Oeuvres complètes*, degli indici dei voll. I-III (appunto della *Recherche*), a cura della Rodis-Lewis (*O.C.*, III, pp. 421-465). Ad essi si rinviano gli studiosi.

Indice del volume

Seconda parte dell'intelletto puro

LA NATURA DELLE IDEE

LIBRO QUINTO

LE PASSIONI